Anthony Giddens

Más allá de la izquierda y la derecha

El futuro de las políticas radicales

CÁTEDRA
TEOREMA

Título original de la obra:
Beyond Left and Right
The Future of Radical Politics

Traducción: Mª. Luisa Rodríguez Tapia

Ediciones Cátedra S. A., 1996
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 2.356-1996
I.S.B.N.: 84-376-1408-2
Printed in Spain
Impreso en Gráficas Rógar, S. A.
Pol. Ind. Cobo Calleja. Fuenlabrada (Madrid)

Índice

Prefacio

Este libro empezó hace aproximadamente quince años; pretendía que fuera el tercer volumen de lo que entonces llamé una "crítica contemporánea del materialismo histórico". Nunca escribí ese tercer volumen, porque mi interés asumió direcciones ligeramente distintas. La presente obra se basa en las ideas que esbocé para ese tercer volumen, pero también se inspira, en gran parte, en conceptos que he desarrollado en ensayos publicados posteriormente.

Me gustaría dar las gracias a los colegas y amigos que han leído y comentado las primeras redacciones del libro, o han contribuido de alguna otra manera a su preparación. Doy las gracias, pues, a Ulrich Beck, Ann Bone, Montserrat Guibernau, Rebecca Harkin, David Held, David Miliband, Veronique Mottier, Debbie Seymour, Avril Symonds y Dennis Wrong.

Introducción

¿Qué puede significar ser radical en la política de hoy? El espectro que perturbaba los sueños de la Europa burguesa y que, durante más de setenta años, fue de carne y hueso, ha regresado a las tinieblas. Las esperanzas radicales de una sociedad en la que, como decía Marx, los seres humanos pudieran ser "verdaderamente libres", parecen haberse convertido en ilusiones vanas.

Desde hace mucho tiempo, la idea del radicalismo político se ha vinculado principalmente al pensamiento socialista. Ser "radical" era tener una concepción determinada de las posibilidades inherentes a la historia; el radicalismo significaba romper con las ataduras del pasado. Algunos radicales fueron revolucionarios; para ellos, la revolución, y quizá sólo ella, podía engendrar esa clara separación que pretendían con lo que había existido antes. Sin embargo, el rasgo definitorio del radicalismo político no fue nunca la idea de revolución sino su progresismo. La historia estaba para ser aprehendida, moldeada con arreglo a los propósitos humanos, de modo que las ventajas que, en épocas anteriores, parecían un don de Dios y la prerrogativa de unos pocos, pudieran desarrollarse y organizarse para beneficio de todos.

El radicalismo, al abordar las cosas desde la raíz, significaba no sólo provocar el cambio, sino controlar dicho cambio para hacer avanzar la historia. Y es ese proyecto el que ahora parece haberse desvanecido. ¿Cómo se debe reaccionar ante tal situación? Algunos afirman que las posibilidades de cambio radical han desaparecido. La historia, como si dijéramos, ha llegado a su fin y el socialismo se ha quedado fuera de su alcance. Pero ¿no podría ser que, lejos de haberse eliminado las posibilidades de cambio, estemos sufriendo un empacho de ellas? Sin duda, llega un momento en el que el cambio constante no sólo es perturbador sino claramente destructivo; y po-

dría afirmarse que, en muchas áreas de la vida social, se ha llegado a dicho punto.

Esta línea de pensamiento parece desviarse de lo que normalmente se consideran filosofías políticas radicales hacia algo que es, en realidad, el conservadurismo. El principal impulso del pensamiento conservador, desde los tiempos de Edmund Burke, ha sido la suspicacia respecto al cambio radical en todas o casi todas sus formas. Pero nos encontramos aquí con algo sorprendente, que requiere explicación. El conservadurismo, en las vertientes que más influyen actualmente en Europa y, hasta cierto punto, el resto del mundo, ha pasado a adoptar con mayor o menor exactitud lo que, en otro tiempo, pretendía repudiar: el capitalismo competitivo y los procesos de cambio espectacular y de largo alcance que aquel suele provocar. Numerosos conservadores son ahora activos radicales en relación con el fenómeno que antes tenían en mayor aprecio, la tradición. "Fuera los fósiles que hemos heredado del pasado": ¿dónde se oye más a menudo este sentimiento? No en la izquierda, sino en la derecha.

El conservadurismo hecho radical se enfrenta al socialismo hecho conservador. Con la caída de la Unión Soviética, muchos socialistas han pasado a concentrar sus energías en la protección del estado de bienestar frente a las presiones a las que se ve sometido. Es cierto que algunos socialistas siguen afirmando que nunca se ha intentado el socialismo auténtico y que la desaparición del comunismo es un golpe de suerte, no un desastre. A su juicio, el comunismo era una forma de dogmatismo autoritario procedente de una revolución traicionada, mientras que el socialismo reformista del tipo existente en Europa occidental se vio arrastrado por intentar acomodarse al capitalismo, en vez de superarlo. No obstante, se trata de una tesis poco convincente, y los socialistas, en su mayoría, han retrocedido a la defensiva, con su posición de "vanguardia de la historia" reducida a la tarea, más modesta, de proteger las instituciones de bienestar.

Desde luego, los radicales de izquierda disponen de otra dirección hacia la que dirigir la mirada: los nuevos movimientos sociales, como los que se ocupan del feminismo, la ecología, la paz o los derechos humanos. El "proletario universal" no puede cargar con el peso de las aspiraciones históricas de la izquierda; ¿va a haber quizá otros organismos que tomen el relevo? Porque no sólo es que dichos grupos parezcan "progresistas", es que el modo de organización política que han escogido, el movimiento social, es el mismo que presuntamente iba a conducir al proletariado a su victoria definitiva.

Está claro, no obstante, que no conviene apresurarse a tomar los nuevos movimientos sociales por socialismo. Aunque las aspiraciones de algunos de ellos se acercan a los ideales socialistas, sus objetivos

son dispares y, en ocasiones, decididamente opuestos entre sí. Con la posible excepción de algunos sectores del movimiento verde, los nuevos movimientos sociales no son "totalizadores", como lo es (o era) el socialismo, ni prometen una nueva "fase" de desarrollo social más allá del orden existente. Por ejemplo, algunas versiones del pensamiento feminista son tan radicales como todo lo que se incluía en el nombre de socialismo. Sin embargo, no prevén hacerse con el dominio del futuro como lo hacían las versiones más ambiciosas de aquél.

Es preciso llegar a la conclusión de que el mundo de fines de siglo no ha resultado como predecían los fundadores del socialismo cuando intentaban dar una orientación a la historia superando las tradiciones y los dogmas. Creían, con bastante razón, que cuanto más llegáramos a saber, como humanidad colectiva, sobre la realidad social y material, más seríamos capaces de dominarla para nuestro propio interés. En el caso de la vida social, especialmente, los seres humanos pueden convertirse no sólo en autores sino en dueños de su propio destino.

Los acontecimientos no han desgastado estas ideas. El mundo en el que vivimos actualmente no está sometido a un dominio estricto por parte de los humanos, tal como expresan las ambiciones de la izquierda y, podría decirse, las pesadillas de la derecha. Casi al contrario, es un mundo de confusión e incertidumbre, un "mundo en fuga". Y es preocupante que aquello que debía crear cada vez más certeza —el avance del conocimiento humano y la "intervención controlada" en la sociedad y la naturaleza— esté profundamente relacionado, de hecho, con esa imprevisibilidad. Los ejemplos abundan. Pensemos, por ejemplo, en el debate sobre el recalentamiento global, que trata de las posibles repercusiones de las actividades humanas en el cambio climático. ¿Está ocurriendo ese recalentamiento, o no? Seguramente, la mayoría de los científicos está de acuerdo en que sí; pero hay otros que ponen en tela de juicio la misma existencia del fenómeno y la teoría propuesta para explicarlo. Si es cierto que se está dando el recalentamiento global, sus consecuencias son difíciles de evaluar y problemáticas, porque es algo que no tiene precedentes reales.

A las incertidumbres derivadas de ello las denominaré, genéricamente, *incertidumbre fabricada*. La vida ha sido siempre arriesgada. La intrusión de la incertidumbre fabricada en nuestras vidas no significa que nuestra existencia, individual o colectiva, vaya a verse más en peligro que hasta ahora. Lo que sucede es que el origen y el alcance de ese peligro han variado. El riesgo fabricado es resultado *de* la intervención humana en las condiciones de la vida social y la naturaleza. Las incertidumbres (y oportunidades) que crea son, en gran

parte, nuevas. No se les pueden aplicar viejos remedios; pero tampoco responden a la receta de la Ilustración: a más conocimiento, más dominio. Para decirlo con más precisión, las reacciones que podrían provocar actualmente, en muchas ocasiones, están tan relacionadas con el *control de daños* y la *reparación* como con un proceso constante de incremento del dominio.

El avance de la incertidumbre fabricada es el resultado de la larga maduración de las instituciones modernas; pero además se ha acelerado como consecuencia de una serie de acontecimientos que han transformado la sociedad (y la naturaleza) desde hace sólo cuatro o cinco décadas. Es fundamental señalar estos últimos para comprender el nuevo contexto de la vida política. Son especialmente importantes tres series de hechos que afectan, sobre todo, a los países desarrollados, pero que poseen asimismo, cada vez en mayor medida, impacto a escala mundial.

Universalización, tradición, incertidumbre

En primer lugar, nos encontramos con la influencia de una *universalización* cada vez más intensa, concepto muy aireado pero, hasta ahora, mal comprendido. La universalización no es sólo, ni siquiera principalmente, un fenómeno económico; y no debe equipararse con la aparición de un "sistema mundial". La universalización está relacionada, en realidad, con la transformación del espacio y el tiempo. Yo la defino como *acción a distancia,* y relaciono su intensificación en años recientes con la aparición de los medios de comunicación mundial instantánea y transporte de masas.

La universalización no se refiere sólo a la creación de grandes sistemas, sino a la transformación de contextos locales, e incluso personales, de experiencia social. Nuestras actividades cotidianas están cada vez más influidas por sucesos que ocurren al otro lado del mundo. Y, a la inversa, los hábitos de vida locales han adquirido consecuencias universales. Por consiguiente, mi decisión de comprar cierta prenda de vestir tiene repercusiones no sólo en la división internacional del trabajo sino en los ecosistemas terrestres.

La universalización no es un proceso sencillo sino una compleja mezcla de procesos que actúan frecuentemente de modo contradictorio, por lo que se producen conflictos, desconexiones y nuevas formas de estratificación. Así, por ejemplo, la reanimación de los nacionalismos y el énfasis dado a las identidades locales están directamente vinculados a las influencias universalizadoras, y se alzan en oposición a ellas.

En segundo lugar y, en parte, como consecuencia directa de la universalización, hoy podemos hablar de la aparición de un *orden social post-tradicional*. Un orden post-tradicional no quiere decir que la tradición desaparezca, ni mucho menos. Lo que sucede es que la tradición cambia de categoría. Las tradiciones tienen que explicarse, abrirse a preguntas y debates. A primera vista, esta afirmación puede parecer extraña. ¿No han estado siempre enfrentadas la modernidad y las tradiciones? ¿La principal fuerza impulsora de la Ilustración no fue, para empezar, la superación de las tradiciones?

Tal como lo expresa la expansión de la modernidad, el pensamiento ilustrado desestabilizó verdaderamente todo tipo de tradiciones. Pero la influencia de estas últimas siguió siendo muy enérgica: aún más, en las primeras fases del desarrollo de las sociedades modernas, la reorientación de la tradición cumplió un papel fundamental en la consolidación del orden social. Se inventaron o reinventaron tradiciones grandiosas como las del nacionalismo o la religión. Igualmente importante fue que se reconstruyeran tradiciones de tipo más concreto, relacionadas, entre otras áreas de la vida social, con la familia, los sexos y la sexualidad. En lugar de desaparecer, se modificaron con el fin de dejar a las mujeres firmemente establecidas en el hogar, reforzar las divisiones entre los sexos y estabilizar ciertos cánones "normales" de conducta sexual. Incluso la propia ciencia, aparentemente tan opuesta a los modos tradicionales de pensamiento, se convirtió en una especie de tradición. Es decir, la ciencia se convirtió en una "autoridad" a la que se podía acudir de forma más o menos indiscutible para enfrentarse a los dilemas o intentar resolver problemas. Sin embargo, en una sociedad universalizadora y cosmopolita desde el punto de vista cultural, las tradiciones se ven expuestas a la vista de todos y se les exigen motivos o justificaciones.

El ascenso del *fundamentalismo* debe examinarse teniendo en cuenta la aparición de la sociedad post-tradicional. El término "fundamentalismo" no se convirtió en moneda corriente hasta hace poco tiempo: en 1950 todavía no figuraba en el *Oxford English Dictionary*. En este caso, como en otros, la aparición de un nuevo concepto indica la aparición de nuevas fuerzas sociales. ¿Qué es el fundamentalismo? A mi juicio, no es más que la tradición defendida de modo tradicional; pero este método de defensa es muy controvertido. Lo esencial de las tradiciones es que, en realidad, no hay que justificarlas: contienen su propia verdad, una verdad ritual, que el creyente considera justa. Sin embargo, en un orden cosmopolita y universal, esta postura se vuelve peligrosa, porque es, en definitiva, un rechazo al diálogo. El fundamentalismo tiende a acentuar la pureza de una serie determinada de doctrinas, no sólo porque pretende diferenciarlas de

otras tradiciones, sino porque es el rechazo de un modelo de verdad vinculado al diálogo entablado en torno a las ideas en un espacio público. Resulta peligroso porque tiene un contenido potencial de violencia. Los fundamentalismos pueden surgir en todos los terrenos de la vida social en los que la tradición se convierte en algo *sobre lo que hay que decidir*, y no darlo por supuesto. No sólo existen fundamentalismos religiosos, sino étnicos, familiares y de sexos, entre otras formas.

La transformación actual de la tradición está estrechamente vinculada a la transformación de la naturaleza. La tradición y la naturaleza solían ser "paisajes" relativamente estables, por así decir, que estructuraban la actividad social. La disolución de la tradición (entendida al modo tradicional) se entrelaza con la desaparición de la naturaleza, si esta última palabra se refiere a los entornos y sucesos que existen independientemente de la acción humana. La incertidumbre fabricada penetra en todas las áreas de la vida que, con todo ello, han quedado expuestas a la toma de decisiones.

3) El tercer cambio esencial que influye en las sociedades contemporáneas es la expansión de la *capacidad social de reflexión*. En una sociedad que elimina las tradiciones, los individuos deben acostumbrarse a filtrar todas clases de datos significativos para sus situaciones vitales y actuar habitualmente basándose en ese proceso de filtrado. Pensemos en la decisión de casarse. Se trata de una decisión que debe tomarse con el conocimiento de que el matrimonio ha cambiado en aspectos fundamentales durante las últimas décadas, que los hábitos y las identidades sexuales también han variado, y que las personas exigen más autonomía en su vida que en ninguna otra época anterior. Además, no se trata del mero conocimiento sobre una realidad social independiente; en la práctica, es un conocimiento que influye en lo que *es* verdaderamente esa realidad. El aumento de la capacidad social de reflexión es un factor muy importante que introduce la discrepancia entre el conocimiento y el dominio de la situación, un elemento que constituye una fuente esencial de incertidumbre fabricada.

Un mundo con mayor capacidad de reflexión es un mundo de *gente lista*. Con ello no quiero decir que las personas sean más inteligentes de lo que solían ser. En un orden post-tradicional, los individuos tienen que involucrarse más o menos en el mundo que les rodea para sobrevivir en él. La información elaborada por especialistas (incluido el conocimiento científico) ya no puede limitarse a grupos específicos, sino que las personas profanas la interpretan normalmente y se basan en ella para sus actividades cotidianas.

El desarrollo de la capacidad social de reflexión es el factor fun-

damental en una variedad de cambios que, por lo demás, parecen tener poco en común. Así, la aparición de los procesos "post-Ford" en las empresas industriales suele analizarse como una transformación tecnológica, especialmente por la influencia de la tecnología de la información. Pero el motivo básico de la extensión de la "producción flexible" y la "toma de decisiones de abajo a arriba" es que un universo de reflexividad elevada lleva a una mayor autonomía de acción, que la empresa necesita reconocer y aprovechar.

Lo mismo ocurre con la burocracia y el campo de la política. La autoridad burocrática, como dejó bien claro Max Weber, era una condición necesaria para la eficacia organizativa. En una sociedad ordenada con criterios más reflexivos, que funciona en el contexto de la incertidumbre fabricada, ya no es así. Los viejos sistemas burocráticos empiezan a desaparecer, son los dinosaurios de la era post-tradicional. En el terreno de la política, los estados no pueden ya tratar tan claramente a sus ciudadanos como "súbditos". Las exigencias de reconstrucción política y eliminación de la corrupción, así como el amplio descontento con los mecanismos políticos ortodoxos, son todos, en cierta medida, expresiones de una mayor capacidad social de reflexión.

Socialismo, conservadurismo y neoliberalismo

Los problemas del socialismo deben intentar explicarse en relación con estos cambios. Tanto en la forma del comunismo soviético (en el Este) como en el "compromiso de bienestar" keynesiano (en Occidente), el socialismo funcionó tolerablemente bien cuando la mayor parte del riesgo era externo (no fabricado) y el nivel de universalización y reflexividad social era relativamente bajo. Cuando ya no se dan tales circunstancias, el socialismo se derrumba o se sitúa a la defensiva, y, desde luego, deja de estar en la vanguardia de la "historia".

El socialismo se basaba en lo que podría denominarse un "modelo cibernético" de la vida social, que es un firme reflejo de la perspectiva ilustrada mencionada al principio. De acuerdo con el modelo cibernético, un sistema (en el caso del socialismo, la economía) se organiza mejor cuando se subordina a una inteligencia rectora (el estado, concebido de una u otra forma). Pero, mientras esta situación puede servir de manera razonablemente eficaz para sistemas más coherentes —en este caso, una sociedad con escasa capacidad de reflexión y hábitos de vida bastante fijos—, no lo hace en el caso de sistemas muy complejos.

Dichos sistemas necesitan una gran cantidad de inversiones de

bajo nivel para ser coherentes (suministradas, en las situciones de mercado, por la multiplicidad de decisiones locales en materia de precios, producción y consumo). El cerebro humano, probablemente, trabaja de la misma manera. En otro tiempo se creía que el cerebro era un sistema cibernético, en el que el córtex tenía la responsabilidad de integrar el sistema nervioso central en su conjunto. Sin embargo, las teorías actuales dan mucha más importancia a las aportaciones de bajo nivel en la verdadera integración de las neuronas.

La hipótesis de que el socialismo está moribundo es mucho menos controvertida ahora que hace unos cuantos años. Más heterodoxa es, a mi juicio, una segunda afirmación que quiero hacer: que el pensamiento político conservador se ha disuelto, en gran parte, justo en el momento en el que empezaba a ser especialmente significativo para nuestra situación actual. ¿Cómo es posible? ¿No ha triunfado el conservadurismo en todo el mundo, tras la desintegración del proyecto socialista? Pero es preciso distinguir entre el conservadurismo y la derecha. "La derecha" significa muchas cosas distintas en diversos contextos y países. Pero uno de los principales usos que se dan hoy al término es para referirse al neoliberalismo, cuyos nexos con el conservadurismo son, como mucho, tenues. Porque, si el conservadurismo tiene algún significado, es el deseo de conservar y, específicamente, el de conservar la tradición, como "sabiduría heredada del pasado". El neoliberalismo no es conservador en este sentido (bastante elemental). Por el contrario, desencadena procesos radicales de transformación, estimulados por la constante expansión de los mercados. Como advertimos previamente, la derecha se ha vuelto radical en este aspecto, mientras que la izquierda pretende, sobre todo, conservar; por ejemplo, intentando proteger lo que queda del estado de bienestar.

En una sociedad post-tradicional, el mantenimiento de la tradición no puede mantener el sentido que tenía anteriormente, como conservación relativamente irreflexiva del pasado. Porque la tradición defendida a la manera tradicional se convierte en fundamentalismo, una perspectiva demasiado dogmática como para basar en ella un conservadurismo que persigue el logro de la armonía social ("una nación") como una de sus principales *raisons d'être*.

El neoliberalismo, por otro lado, se vuelve internamente *contradictorio*, y dicha contradicción es cada vez más fácil de ver. Por una parte, es hostil a la tradición, y constituye verdaderamente una de las principales fuerzas que eliminan la tradición en todos lados, como consecuencia del impulso de las fuerzas de mercado y de un individualismo agresivo. Por otra, su legitimidad y su vinculación con el

conservadurismo se basan en la persistencia de la tradición en las áreas de la nación, la religión, los sexos y la familia. Dado que no posee verdaderos motivos teóricos, su defensa de la tradición en estas áreas suele adoptar la forma de un fundamentalismo. El debate sobre los "valores familiares" es un buen ejemplo. Se supone que el liberalismo individual reina en el mercado, y el alcance de los mercados se amplía enormemente. Sin embargo, la expansión global de la sociedad de mercado es una fuerza fundamental en la promoción de esas mismas fuerzas desintegradoras que afectan a la vida familiar, diagnosticadas y vigorosamente rechazadas por el neoliberalismo cuando éste asume una posición fundamentalista. Desde luego, se trata de una mezcla inestable.

Si el socialismo y el conservadurismo se han desintegrado, y el neoliberalismo resulta paradójico, ¿podemos acudir al liberalismo *per se* (capitalismo más democracia liberal, pero despojados de fundamentalismos propios de la nueva derecha), a la manera, por ejemplo, de Francis Fukuyama? Aunque en este libro no me ocupo de la teoría política liberal en profundidad, no creo que sea así, por razones que expondré con detalle más adelante. Un capitalismo en constante expansión se encuentra no sólo con límites medioambientales, relacionados con los recursos terrestres, sino con los límites de la modernidad en forma de incertidumbre fabricada; la democracia liberal, basada en un sistema electoral de partidos, que funciona en el nivel de la nación-estado, no está bien preparada para hacer frente a las demandas de unos ciudadanos reflexivos en un mundo universalizador; y la combinación de capitalismo y democracia liberal ofrece escasos medios para generar la solidaridad social.

Todo ello muestra con suficiente claridad el agotamiento de las ideologías políticas heredadas. ¿Deberíamos admitir quizá, como afirman algunos autores postmodernos, que la Ilustración se ha agotado y que tenemos que aceptar el mundo, más o menos, como es, con todas sus barbaridades y limitaciones? Desde luego que no. Casi lo último que necesitamos actualmente es una especie de nuevo medievalismo, una confesión de impotencia ante fuerzas más grandes que nosotros mismos. Vivimos en un mundo dañado radicalmente, que necesita remedios radicales.

No obstante, existe una cuestión muy real y muy difícil a la que hay que enfrentarse: la problemática relación entre el conocimiento y el dominio, patente en la difusión del riesgo fabricado. El radicalismo político no puede ya introducirse, como hacía el socialismo, en el espacio entre un pasado abandonado y un futuro creado por los humanos. Pero está claro que no puede tampoco conformarse con el radicalismo neoliberal, un abandono del pasado regido por el errático

comportamiento de las fuerzas de mercado. La posibilidad, incluso la necesidad de una política radical no ha muerto junto a todos los demás elementos desaparecidos, pero se trata de una política que se puede identificar sólo vagamente con las orientaciones clásicas de la izquierda.

Lo que podría denominarse "conservadurismo filosófico" —una filosofía de protección, conservación y solidaridad— adquiere nueva importancia respecto al radicalismo político actual. La idea de vivir con la imperfección, en la que el conservadurismo filosófico hace hincapié desde hace largo tiempo, podría convertirse aquí en un factor radical. Un programa político radical debe reconocer que enfrentarse al riesgo fabricado no puede asumir la forma de "más de lo mismo", una constante exploración del futuro a costa de la protección del presente o el pasado.

Desde luego, no es casual que éstos sean exactamente los temas preferidos de la fuerza política que con más seguridad puede declararse heredera del manto del radicalismo de izquierdas: el movimiento verde. Esa reivindicación ha contribuido a oscurecer las afinidades, por lo demás bastante obvias, entre el pensamiento ecologista, sobre todo el "ecologismo profundo", y el conservadurismo filosófico. En ambos casos se hace hincapié en la conservación, la restauración y la reparación. Sin embargo, la teoría política de los verdes cae en manos de la "falacia naturalista" y se ve perseguida por sus propios fundamentalismos. En otras palabras, sus propuestas dependen de la llamada al regreso a la "naturaleza". ¡Si la naturaleza ya no existe! Ya no podemos defender la naturaleza de modo natural, como ya no podemos defender la tradición de modo tradicional; no obstante, ambas *necesitan* con frecuencia que se las defienda.

En el centro de este libro está la crisis ecológica, pero entendida de forma muy heterodoxa. Dicha crisis, y los distintos movimientos y filosofías que han surgido como reacción a ella, son manifestaciones de una modernidad que, a medida que se hace universal y "se vuelve contra sí misma", se enfrenta a sus propios límites. Las consideraciones prácticas y éticas que surgen entonces no son, en su mayor parte, nuevas, aunque sin duda hacen falta nuevas estrategias y propuestas para resolverlas. Expresan dilemas morales y existenciales que las instituciones modernas, con su enérgico expansionismo y su tendencia a la dominación, han reprimido o "secuestrado" eficazmente.

Nuestra relación con la naturaleza —o lo que ya no es naturaleza— es una de las grandes dimensiones institucionales de la modernidad, especialmente vinculada al impacto de la industria, la ciencia y la tecnología en el mundo moderno. Si esta dimensión constituye un foco de preocupaciones y debates ecológicos, las demás son igualmente significativas como contextos para la reforma de la política radical. Una de dichas dimensiones es el capitalismo, definido como un sistema competitivo de mercado en el que los bienes y la mano de obra son mercancías. Si su fuerza opositora, el socialismo, ha quedado desarmada, ¿debe dominar un sistema capitalista sin contestación? No creo. Los mercados capitalistas incontrolados siguen teniendo muchas de las consecuencias perniciosas que señaló Marx, incluyendo el predominio de una ética de crecimiento, una mercantilización universal y una polarización económica.

La crítica de estas tendencias sigue siendo, probablemente, tan importante como siempre, pero ahora no puede derivar de un modelo cibernético de socialismo. Al "otro lado" del capitalismo vemos la posible aparición de un *orden post-escasez*, definido de forma muy especial. Analizar los perfiles de un orden posterior a la escasez significa prestar tanta atención a la influencia combinada del conservadurismo filosófico y el pensamiento ecologista como al socialismo. La crítica del capitalismo, al menos como la desarrollo en este libro, sigue centrándose en la opresión económica y la pobreza, pero desde una perspectiva distinta a la del pensamiento socialista.

El poder político y administrativo, otra dimensión de la modernidad, no procede directamente del control de los medios de producción, pese a lo que Marx pudiera afirmar sobre la materia. De acuerdo con las posibilidades de vigilancia, dicho poder puede dar origen a un gobierno autoritario. Frente al autoritarismo político se encuentra la influencia de la *democracia*, el término preferido del momento, porque ¿quién no es demócrata actualmente? ¿Pero de qué clase de democracia estamos hablando? En el preciso momento en el que los sistemas democráticos liberales parecen extenderse por todas partes, vemos que están sufriendo presiones en sus sociedades de origen.

El problema de la democracia, o así lo veo yo, está estrechamente vinculado a otra dimensión de la modernidad: el control de los medios de la violencia. El dominio de la violencia no forma parte, hoy en día, de las formas convencionales de la teoría política, izquierda, derecha o liberal. Sin embargo, en los lugares donde muchas cul-

turas se ven forzadas al contacto unas con otras, como ocurre en las condiciones sociales actuales, el choque violento de fundamentalismos se convierte en materia de grave preocupación.

Partiendo de las observaciones anteriores, propongo en este libro lo que podría resumirse como un marco de seis puntos para reconstituir la política radical, que se basa en el conservadurismo filosófico pero mantiene algunos de los valores esenciales asociados, hasta ahora, con el pensamiento socialista.

(1) Debe existir la preocupación por reparar las *solidaridades dañadas*, que a veces puede implicar la conservación selectiva, o incluso quizá la reinvención, de la tradición. Este teorema vale para todos los niveles de relación entre las acciones individuales, no sólo con grupos o incluso estados, sino con sistemas más universales. Es importante no interpretarlo como la idea de revivir la sociedad civil, ahora tan popular entre ciertos sectores de la izquierda. El concepto de una "sociedad civil" situada entre el individuo y el estado resulta sospechoso, por razones que explicaré más adelante, cuando se aplica a la situación social actual. Hoy deberíamos hablar más de las condiciones reordenadas de vida individual y colectiva, que engendran formas de desintegración social, sin duda, pero también ofrecen nuevas bases para crear solidaridades.

Un punto de partida es la valoración adecuada del carácter del individualismo en la sociedad actual. El neoliberalismo pone gran énfasis en la importancia del individualismo, en contraste con el "colectivismo" desacreditado de la teoría socialista. Pero, por "individualismo", los neoliberales entienden la conducta egoísta del mercado, en busca del máximo beneficio. A mi juicio, se trata de una manera equivocada de interpretar lo que sería más adecuado considerar la expansión de la capacidad social de reflexión. En un mundo con gran reflexividad, un individuo debe alcanzar cierto grado de autonomía de acción como condición necesaria para poder sobrevivir y forjarse una vida; pero la autonomía no es lo mismo que el egoísmo y además implica la reciprocidad y la interdependencia. Por consiguiente, la tarea de reconstruir las solidaridades sociales no debería verse como una cuestión de proteger la cohesión social alrededor de un mercado egoísta. Debería interpretarse como el intento de *reconciliar la autonomía y la interdependencia* en las diversas esferas de la vida social, incluido el terreno económico.

Examinemos el ejemplo de la esfera familiar, una de las principales áreas en las que el alejamiento de la tradición ha avanzado más deprisa. Los neoliberales han expresado con bastante precisión su preocupación por las tendencias desintegradoras que afectan a la fa-

milia, pero la idea de que pueda existir un claro regreso a los "valores familiares tradicionales" es imposible. Para empezar, partiendo de las últimas investigaciones, sabemos que la vida familiar en las épocas primitivas tenía a menudo un lado oscuro muy pronunciado, que incluía el abuso físico y sexual de los niños y la violencia de los maridos contra las mujeres. Además, ni las mujeres ni los niños van a renunciar probablemente a los derechos que han obtenido, que, en el caso de las mujeres, van acompañados de una participación muy amplia en el mercado de trabajo remunerado.

Como, una vez más, no existen precedentes históricos, no sabemos hasta qué punto puede reconstruirse verdaderamente la vida familiar de modo que haya un equilibrio entre la autonomía y la solidaridad. No obstante, están bastante claros algunos de los medios por los que podría lograrse dicho objetivo. Una mayor solidaridad en una sociedad que se aparta de la tradición depende de lo que podría denominarse *confianza activa*, unida a una renovación de la responsabilidad personal y social frente a los demás. La confianza activa es la confianza que hay que ganarse, que no procede del hecho de ocupar posiciones sociales preestablecidas ni cumplir funciones asignadas a cada sexo. La confianza activa cuenta con la autonomía, en vez de oponerse a ella, y es una poderosa fuente de solidaridad social, dado que se ejerce libremente y sin verse obligada por las restricciones tradicionales.

En el contexto de la vida familiar, la confianza activa implica el compromiso con otro u otros, y ese compromiso incluye el reconocimiento de obligaciones hacia ellos a lo largo del tiempo. El fortalecimiento de los compromisos y obligaciones respecto a la familia, mientras éstos se funden en la confianza activa, no parece incompatible con la diversidad de formas familiares que están apareciendo en todas las sociedades industrializadas. Los elevados índices de separaciones y divorcios van a mantenerse, probablemente, pero es posible ver muchos aspectos en los que dichos índices podrían enriquecer la solidaridad social, en lugar de destruirla. Por ejemplo, reconocer la importancia fundamental de los derechos de los niños, junto con las responsabilidades hacia ellos, podría ofrecer el medio de consolidar los nuevos lazos de parentesco que observamos a nuestro alrededor, como entre dos parejas de padres, que además son padrastros, y los hijos que comparten.

(2) Debemos reconocer la importancia creciente de lo que llamo *política de la vida* en áreas tanto formales como menos ortodoxas del orden político. El perfil político de la izquierda ha estado siempre estrechamente vinculado a la idea de la emancipación. Este último con-

cepto quiere decir libertad o, mejor dicho, libertades de varias clases: liberación del dominio arbitrario de la tradición, del poder arbitrario y de las limitaciones de las privaciones materiales. La política emancipadora es una política de oportunidades vitales y, por consiguiente, es esencial para crear una autonomía de acción. Por ello sigue siendo crucial para un programa político radical. Hoy se unen a ella, sin embargo, diversas preocupaciones derivadas de los cambios analizados anteriormente: la transformación de la tradición y la naturaleza, en el contexto de un orden universalizador y cosmopolita. La política de la vida no es una política de *oportunidades vitales*, sino de *estilo de vida*. Se ocupa de las disputas y las luchas sobre cómo debemos vivir (como individuos y como humanidad colectiva) en un mundo en el que lo que antes solía estar fijado por la naturaleza o la tradición está ahora sometido a las decisiones humanas.

(3) Unida a la generalización de la capacidad social de reflexión, la confianza activa implica una concepción de *política generativa*. La política generativa existe en el espacio que une el estado con la movilización reflexiva en la sociedad en general. Por razones ya tratadas, el estado sólo puede funcionar como inteligencia cibernética hasta cierto punto. Pero las limitaciones del neoliberalismo, con su idea del estado mínimo, se han hecho muy evidentes. La política generativa es una política que pretende permitir a los individuos y los grupos que *provoquen las cosas*, en lugar de que las cosas les ocurran, en el contexto de las preocupaciones y los objetivos sociales globales.

La política generativa es una defensa de la política del terreno público, pero no se sitúa en la vieja oposición entre estado y mercado. Actúa suministrando las condiciones materiales y los marcos organizativos necesarios para las decisiones de política vital que adoptan grupos e individuos en un orden social más general. Dicha política se basa en la construcción de la confianza activa, tanto en las instituciones de gobierno como en los organismos relacionados. Un argumento clave del presente libro es que la política generativa constituye el principal medio de abordar con eficacia los problemas de pobreza y exclusión social en los tiempos actuales.

La política generativa no es una panacea. El carácter variable del estado y el hecho de que, más o menos, toda la población viva en el mismo "espacio discursivo" que los organismos del estado y el gobierno, producen nuevos e importantes dilemas y contradicciones en política. Por ejemplo, allí donde la forma de gobierno nacional se ha convertido sólo en uno de los puntos de referencia para la vida del individuo, puede ser frecuente que mucha gente deje de "escuchar" lo que ocurre en el terreno político, a pesar de que mantengan un

"contacto" mental más constante que anteriormente. "Desconectar" puede expresar el desagrado ante las bufonadas de los políticos, pero también puede acompañar a una especial atención hacia las cuestiones que la persona considera fundamentales. La confianza, pues, puede mezclarse con el cinismo en una delicada combinación.

(4) Los fallos de la democracia liberal en un orden social universalizado y reflexivo indican la necesidad de impulsar formas más radicales de democratización. Aquí subrayo la importancia de la *democracia dialogante*. Entre los numerosos aspectos y formas de la democracia que se debaten en la literatura actual, se pueden distinguir dos dimensiones en un orden democrático. Por un lado, la democracia es un vehículo para la representación de intereses. Por otro, es un modo de crear un terreno público en el que —en principio— se puedan resolver o, al menos, abordar cuestiones controvertidas a través del diálogo, y no mediante formas preestablecidas de poder. Aunque el primer aspecto es el que más atención ha recibido, el segundo es, por lo menos, tan significativo como él.

La extensión de la democracia dialogante constituiría una parte (aunque no la única) de un proceso que podría denominarse la democratización de la democracia. Cuando el nivel de reflexividad social se mantiene relativamente bajo, la legitimidad política sigue dependiendo en una parte esencial del simbolismo tradicional y los modos de actuar anteriores. Sin embargo, en un orden más reflexivo —en el que la gente es libre, además, para ignorar más o menos el terreno político formal si así lo desea—, tales prácticas pueden ser sometidas a revisión.

Una mayor transparencia del gobierno contribuiría a la democratización de la democracia, pero ése es también un fenómeno que se extiende a áreas distintas de la esfera política formal. Es posible sugerir que, fuera del terreno del estado, la democracia dialogante se puede fomentar en varios contextos principales. En el área de la vida personal —relaciones entre padres e hijos, relaciones sexuales, relaciones de amistad—, la democracia dialogante avanza hasta tal punto que dichas relaciones se ordenan a través del diálogo, y no del poder incrustado. Lo que denomino una "democracia de las emociones" se basa en la integración de la autonomía y la solidaridad mencionada anteriormente. Presupone el desarrollo de relaciones personales en las que la confianza activa se pone en marcha y se sostiene a través de la discusión y el intercambio de opiniones, y no por el poder arbitrario de uno u otro tipo.

Una democracia de las emociones, en la medida en que puede existir, tendría importantes repercusiones en el fomento de una de-

mocracia pública y formal. Los individuos que poseen un buen conocimiento de su propia constitución emocional y que son capaces de tener una comunicación personal eficaz con los demás, tienen más probabilidades de estar preparados para las tareas y responsabilidades más amplias de la ciudadanía.

La democracia dialogante puede impulsarse asimismo mediante las actividades de los grupos de apoyo mutuo y los movimientos sociales. Dichos movimientos y grupos expresan una mayor capacidad de reflexión en la actividad social local y mundial, pero además contribuyen a ella. En las sociedades contemporáneas, existen muchas más personas pertenecientes a grupos de apoyo mutuo que miembros de partidos políticos. Las cualidades democráticas de los movimientos sociales y los grupos de apoyo proceden, en gran parte, de que abren espacios para el diálogo público en relación con los problemas de los que se ocupan. Pueden forzar la introducción, en el terreno de debate, de aspectos de la conducta social que anteriormente no tenían discusión, o se "resolvían" con arreglo a las prácticas tradicionales. Pueden ayudar a desafiar a las definiciones "oficiales" de las cosas; los movimientos feministas, ecologistas y pacifistas han conseguido este tipo de resultados, como también lo han logrado otros muchos grupos de apoyo.

Estos grupos y movimientos poseen un ámbito universal intrínseco y, por consiguiente, podrían contribuir a extender aún más las formas de la democracia. Dado que la idea de un gobierno mundial no parece plausible, los mecanismos de la democracia dialogante que, además de actuar a través de organismos nacionales e internacionales, lo hacen mediante otra variedad de agrupaciones, adquieren una importancia fundamental.

(5) Debemos estar dispuestos a *revisar el estado de bienestar* de forma fundamental y en relación con problemas de más amplitud, referentes a la pobreza mundial. En muchos países, lo que queda de ideología socialista se ha centrado en proteger el estado de bienestar contra los ataques de los neoliberales. Y, desde luego, es posible que haya rasgos básicos del estado de bienestar que conviene proteger contra los estragos de los recortes o la privatización. Por ejemplo, hablando de confianza y solidaridad, las disposiciones o los servicios de bienestar son frecuentemente la materialización de compromisos que se verían perjudicados si se introdujera una orientación más mercantil y "empresarial".

Sin embargo, el estado de bienestar se creó como "compromiso de clases" o "acuerdo" en unas condiciones sociales que ahora han variado enormemente; y sus sistemas de seguridad se diseñaron para

afrontar más el riesgo externo que el fabricado. Algunos de los principales problemas del estado de bienestar se han identificado ya claramente, en parte como resultado de las críticas neoliberales. El estado de bienestar no ha sido suficientemente eficaz ni para contrarrestar la pobreza ni para producir una redistribución de los ingresos y la riqueza a gran escala. Estaba unido a un modelo implícito de funciones tradicionales de los sexos, que presuponía la participación del varón en el mercado de trabajo remunerado y un "segundo nivel" de programas destinados a familias sin un hombre al frente. Las burocracias del estado de bienestar, como en otros casos, han tenido tendencia a mostrarse inflexibles e impersonales; y, en cierta medida, la dependencia del sistema de bienestar es seguramente un fenómeno real, no un mero invento del neoliberalismo. Por último, el estado de bienestar se consolidó en el periodo de la posguerra, en un momento en el que no parecía probable que volvieran los niveles elevados crónicos de desempleo.

Hoy se necesita urgentemente un nuevo "acuerdo"; pero éste no puede consistir ya en dispensar beneficios de arriba a abajo. Por el contrario, si se pretenden medidas de bienestar destinadas a contrarrestar la polarización de lo que, después de todo, sigue siendo una sociedad clasista, hay que dotarlas de poder, y no sólo "dispensarlas". Deben ocuparse precisamente de esa reconstrucción de la solidaridad social mencionada anteriormente, en la familia y en la cultura cívica. Y dicho acuerdo debe prestar la atención debida a la cuestión de los sexos, además de las clases.

La incertidumbre fabricada crea toda una nueva serie de problemas —y, como siempre, oportunidades— para la reforma del sistema de bienestar. Es preciso concebir una reconstrucción en la línea de los modelos de *sistema de bienestar positivo*. El estado de bienestar se desarrolló como modo de protegerse contra las desgracias que les "ocurren" a las personas; desde luego, en lo que se refiere a la seguridad social, se limita esencialmente a recoger los pedazos después de que sucedan los accidentes. Por el contrario, el sistema de bienestar positivo hace mucho más hincapié en el impulso de medidas de política vital, de nuevo destinadas a conectar la autonomía con las responsabilidades personales y colectivas.

(6) Un programa de política radical debe estar dispuesto a abordar el papel de la violencia en los asuntos humanos. El hecho de que yo deje esta cuestión para el final del libro no significa, ni mucho menos, que sea la menos importante. No obstante, es una de las más difíciles de abordar con la teoría política recibida. Ni el pensamiento socialista ni el liberalismo han establecido perspectivas o conceptos significati-

vos para elaborar una teoría política normativa de la violencia, mientras que los pensadores de la derecha han considerado habitualmente la violencia como un rasgo necesario y endémico de la vida humana.

El tema es muy amplio. Después de todo, las repercusiones de la violencia se extienden desde la violencia masculina contra las mujeres hasta la guerra a gran escala, pasando por la violencia callejera. ¿Existen hilos que conecten estas situaciones diferentes y que, por tanto, puedan ser pertinentes para una teoría de la pacificación? Creo que sí, y nos devuelven a los temas del fundamentalismo y la democracia dialogante.

En cualquier circunstancia social existe solamente un número limitado de formas de abordar un choque de valores. Una es mediante la segregación geográfica; es evidente que los individuos de opiniones contrarias o culturas mutuamente hostiles pueden coexistir si tienen poco o ningún contacto. Otro modo, más activo, es salirse. Un grupo o individuo que no se lleva bien con otro puede sencillamente retirarse o alejarse, como ocurre en un divorcio. Una tercera forma de afrontar las diferencias individuales o culturales es a través del diálogo. En este caso, un choque de valores puede actuar, en principio, bajo un signo positivo, ser un medio de incrementar la comunicación y el conocimiento de uno mismo. Entender mejor al otro ayuda a entenderse mejor a sí mismo, o la propia cultura, que, a su vez, ayuda a entenderse mejor mutuamente. Por último, un choque de valores puede resolverse mediante el recurso a la fuerza o la violencia.

En la sociedad universalizadora en la que vivimos, las dos primeras de estas cuatro opciones se han reducido drásticamente. Ninguna cultura, ningún estado o grupo de cierta dimensión puede aislarse verdaderamente del orden cosmopolita universal; y aunque puede ser posible la salida de los individuos en ciertas situaciones, no suele ser un recurso disponible para entes sociales más amplios.

La relación entre diálogo y violencia, que recorre los límites de posibles fundamentalismos, se convierte en algo especialmente tenso y agudo para nosotros. Esta disminución de las opciones es peligrosa, pero también ofrece motivos de esperanza. Porque sabemos que, en ocasiones, el diálogo puede sustituir a la violencia, y sabemos que ello puede ocurrir tanto en circunstancias de la vida personal como en situaciones sociales de mucho más alcance. El "fundamentalismo de sexo" que mantienen los hombres violentos hacia sus parejas, y quizá hacia las mujeres en general, puede transformarse, al menos en casos particulares, a través de una mayor introspección y comunicación. El diálogo entre grupos culturales y estados es, al mismo tiempo, una fuerza que actúa directamente contra las doctrinas fundamentalistas y un medio de que la palabra sustituya al uso de la violencia.

El lado oscuro de todo esto es evidente. Está claro que la violencia, a veces, surge de los conflictos de intereses y las disputas por el poder; por consiguiente, existen muchas condiciones estrictamente materiales que sería preciso modificar para contrarrestarla y reducirla. Además, las fuerzas centrífugas de dispersión que hoy en día existen dentro y entre las sociedades pueden resultar demasiado grandes para controlarlas sin explosiones de violencia, a gran y pequeña escala. Sin embargo, las relaciones que he examinado entre la autonomía, la solidaridad y el diálogo son reales; y corresponden a cambios observables en situaciones locales y en el orden universal.

CODA: LA CUESTIÓN DE LOS MEDIOS

Por último, ¿qué ocurre con la cuestión de los medios? Si se está de acuerdo en que sigue habiendo un programa para la política radical, ¿quién debe aplicarlo? Y algo que parece todavía más difícil: ¿qué valores podrían ofrecer las líneas maestras de dicho programa? Porque, a juicio de muchos, tenemos que enfrentarnos actualmente con un universo de valores irremediablemente pluralista y, desde luego, parece que la suspensión de todo juicio de valor, excepto los que se elaboran localmente o en un contexto, es la condición necesaria del cosmopolitismo. Por otro lado, quienes critican el relativismo de valores juzgan con verdadera desesperación el témino "cosmopolita": si se acepta que todos los modos de vida son igualmente auténticos, ¿cómo puede seguir habiendo ningún valor positivo?

No obstante, en contra de estas dos opiniones podría aducirse que se trata probablemente de la primera vez en la historia en la que podemos hablar de la aparición de valores universales, valores compartidos por casi todos y que no son, en absoluto, enemigos del cosmopolitismo. Tal vez dichos valores se rijan, en primer lugar, por lo que Hans Jonas llama la "heurística del miedo"; los descubrimos bajo un signo negativo, las amenazas colectivas que la humanidad ha creado contra sí misma[1].

Los valores como el carácter sagrado de la vida humana, los derechos humanos universales, la conservación de la especie y la atención a generaciones infantiles futuras y actuales son metas a las que quizá se ha llegado de forma defensiva, pero, desde luego, no son valores negativos. Implican una ética de responsabilidad individual y

[1] Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, págs. 27, 31. [Trad. esp.: *El principio de la responsabilidad*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994.]

colectiva, que (como proclama el valor) sea capaz de superar las divisiones de intereses. Responsabilidad no es deber y, por ello, algunos han sugerido que carece del poder imperativo que la llamada al deber despierta en el "verdadero creyente"[2]. Al contrario que en el caso del deber, la responsabilidad implica la explicación de motivos, no una obediencia ciega. Va en contra del fanatismo, pero posee su propio poder de convicción, puesto que los compromisos adquiridos libremente tienen, muchas veces, más fuerza vinculante que aquellos que se otorgan de modo más tradicional.

Además, la responsabilidad es la clave respecto a los medios. Hoy día tenemos que rechazar el providencialismo, la idea de que "los seres humanos no se plantean más que los problemas que pueden resolver". Al mismo tiempo, tenemos que descartar la idea de que existen agentes enviados para cumplir los propósitos de la historia, incluyendo la noción metafísica de que son los desposeídos quienes "hacen" la historia. El hecho de reconocer el carácter irreductible del riesgo significa tener una teoría crítica sin garantías. Pero ese reconocimiento es una fuente de liberación. No existe un solo agente, grupo o movimiento que pueda, como se suponía del proletariado de Marx, ser portador de las esperanzas de la humanidad; pero hay muchos elementos de compromiso político que ofrecen buenas razones para el optimismo.

---

2 Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir*, París, Gallimard, 1992. [Trad. esp.: *El crepúsculo del poder*, Barcelona, Anagrama, 1994.]

Capítulo primero

El conservadurismo: la adopción del radicalismo

La palabra "conservadurismo" conjura hoy una serie extraña pero interesante de connotaciones. Ser conservador es, en uno u otro sentido, querer conservar. Sin embargo, en la situación actual, quienes se llaman a sí mismos conservadores no son sólo, ni siquiera principalmente, los que manifiestan ese deseo. En la mayoría de las ocasiones, los socialistas se encuentran intentando conservar las instituciones existentes —sobre todo, el estado de bienestar—, en lugar de acabar con ellas. Y ¿quiénes son los atacantes, los radicales que quieren desmantelar las estructuras existentes? Resulta que, con bastante frecuencia, no son sino los conservadores, que, al parecer, ya no tienen ese deseo de conservar.

¿De dónde ha surgido esta situación? ¿Cómo puede ser que el pensamiento conservador, del que podría pensarse que se opone, por definición, al radicalismo, termine por adoptarlo? ¿Tiene algo en común la nueva derecha, progenitora de dicho radicalismo, con la vieja?

En este capítulo, no pretendo ofrecer nada parecido a un amplio informe sobre el desarrollo o la situación actual del pensamiento conservador. Si bien no es quizá tan complejo y variado como el socialismo, el conservadurismo cambia enormemente entre los distintos países e incluye diferentes corrientes opuestas entre sí. Por ejemplo, en numerosos países europeos "conservadurismo" sugiere la influencia política del catolicismo. Los partidos democristianos y las influencias intelectuales que los han nutrido han favorecido, en ocasiones, perspectivas y políticas que, en los países de habla inglesa, suelen relacionarse sólo con los partidos de izquierda.

Hay que hacer mención especial, desde el principio de este análisis, de la particular posición del conservadurismo en Estados Uni-

dos. En general, se ha hablado de la "excepción" norteamericana en cuanto a la ausencia de un gran partido socialista en aquel país. Pero, por supuesto, como han reconocido la mayoría de los especialistas desde, por lo menos, la época de Louis Hartz, la ausencia de socialismo ha ido acompañada de la ausencia relativa de un cierto estilo de conservadurismo, un estilo que voy a denominar viejo conservadurismo.

El conservadurismo norteamericano, al menos en sus principales formas, ha sido, casi desde sus comienzos, agresivamente favorable al capitalismo como no lo ha sido su equivalente europeo. Por el contrario, la lucha para establecer ciertos tipos de sistemas de bienestar que se hallan presentes desde hace mucho en otras sociedades, especialmente la provisión estatal universal de la atención sanitaria, es una lucha que sigue vigente en Estados Unidos.

Como quiero situar este capítulo y el siguiente en el contexto de las relaciones cambiantes entre el conservadurismo y el socialismo, no voy a analizar excesivamente la posición y la práctica del pensamiento conservador en Estados Unidos. Tampoco me ocuparé de la historia de la democracia cristiana europea. En el presente capítulo y el que le sigue me he centrado principalmente, aunque no por completo, en los puntos de vista británicos sobre el conservadurismo y el socialismo. Confío en que, de todos modos, los lectores norteamericanos y del continente europeo sigan adelante. Porque, si bien puede haber diferencias importantes entre las historias políticas de los distintos países industrializados, los dilemas básicos a los que se enfrentan actualmente el pensamiento socialista y el conservador son similares en todas partes.

Es preciso hacer una advertencia terminológica importante. Al hablar de los conservadores que están a favor de la expansión indefinida de las fuerzas de mercado, he empleado el término genérico "nueva derecha" o, más a menudo, "neoliberalismo". Ninguno de estos términos significa lo mismo en un contexto norteamericano que en el europeo. En Estados Unidos, la nueva derecha tiende a estar asociada con la derecha religiosa protestante. Los "liberales", en dicho país, no han sido los liberales de Manchester, sino aquellos que, durante el New Deal y posteriormente, favorecieron la expansión del estado de bienestar. En el libro no sigo este uso, sino el que es más o menos universal fuera de Estados Unidos.

Se dice frecuentemente que el conservadurismo se opone al racionalismo, por defender el segundo los principios claros y definidos; por eso el pensamiento conservador se resiste a las explicaciones. Está vinculado a sentimientos y costumbres, no a la imposición de la lógica en un mundo social refractario y complejo. Como afirma un autor, "el conservadurismo se anuncia raramente en máximas, fórmulas u objetivos. Su esencia es inarticulada y su manifestación, si se le obliga, es escéptica... Es capaz de expresarse... [pero] no siempre con la esperanza de que las palabras que encuentre equivalgan al instinto que las necesita"[1].

Dado que no pretendo hacer solamente una llamada al oscurantismo ni contra el intelectualismo, dicha observación podría interpretarse en dos sentidos. Uno es más o menos técnico, y de él me ocuparé más tarde. El otro consiste en sugerir que no se puede desarrollar el conservadurismo como una filosofía sistemática y, en dicho aspecto, el comentario es seguramente erróneo, al menos cuando examinamos la historia de las doctrinas conservadoras.

Es cierto que, en Gran Bretaña y Estados Unidos, el conservadurismo no ha solido ser excesivamente "teórico", pero lo mismo ocurre con otras opiniones políticas en el contexto anglosajón. La aversión a teorizar en materia de política era una expresión de ese amor al empirismo que, por lo menos hasta hace poco, era una especie de impronta de la cultura anglófona en general. En otros lugares, por ejemplo en Francia o Alemania, los conservadores han estado tan dispuestos como cualquier otro a teorizar. ¿Qué significó el conservadurismo en dichos países, si nos remontamos a su origen?

Desde luego, en gran parte, se trató de una defensa del *ancien régime*, especialmente el catolicismo, contra las fuerzas en expansión de la Revolución Francesa. Pero el conservadurismo era algo más que una mera afirmación de cómo solían ser las cosas antes de que el progresismo se hiciera con el poder. En sus formas más elaboradas, el conservadurismo se enfrentó a la Ilustración y desarrolló teorías de la sociedad que se enfrentaban con las del liberalismo naciente. Las formas más perfeccionadas de pensamiento conservador no se limitaron a desechar lo nuevo en favor de lo viejo; contrarrestaron el progresismo con teorías opuestas sobre la historia, la tradición y la comunidad moral.

---

[1] Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism*, Londres, Macmillan, 1980, pág. 11.

Louis de Bonald y Joseph de Maistre, por ejemplo, ofrecieron una interpretación de la verdad revelada de la tradición que contraponía la armonía perdida de los tiempos medievales al desorden de la sociedad revolucionaria. El individuo humano es intrínsecamente social, como consecuencia de la historia sedimentada y de la comunidad cultural. No existe un estado natural como el que postulaba Rousseau. La sociedad, que incluye al ser social individual, tiene un origen divino y refleja la autoridad de Dios; por consiguiente, las obligaciones tienen siempre prioridad respecto a los derechos[2]. La verdad moral es intrínseca al orden social y se transmite de un individuo a otro mediante el lenguaje, que no es una creación de los humanos sino de Dios. Las comunidades morales de la familia, la iglesia y el estado garantizan la continuidad del orden social. Bonald rechazaba las ideas del contrato social, la soberanía popular y el gobierno representativo. Se mostraba muy mordaz respecto a la expansión del comercio y la industria y desarrolló una dura crítica de la sociedad burguesa: la producción industrial conduce a la desintegración social y a la descomposición de la unidad orgánica característica del orden agrario.

A medida que se fueron extendiendo el capitalismo y la democracia, el viejo conservadurismo fue alimentando el radicalismo, pero siempre se trató, sobre todo, de un radicalismo de la restauración, que miraba hacia el pasado. Existe una clara conexión entre el conservadurismo francés y el alemán; como dice la máxima alemana, se puede ser "demasiado conservador para no ser radical". No es extraño que liberales progresistas como Emile Durkheim se inspiraran en Bonald y de Maistre de la misma manera que Marx lo hizo en Hegel, o que, durante un periodo de más de un siglo, la izquierda y la derecha utilizaran muchas fuentes comunes.

¿Qué representaba el viejo conservadurismo? Dicho brevemente, representaba la jerarquía, la aristocracia, la prioridad del colectivo, o estado, sobre el individuo, y la importancia excesiva de lo sagrado. Todos estos rasgos se encuentran presentes en Burke, si bien conservó ciertos recelos sobre los sistemas filosóficos cerrados. En sus escritos hallamos tanta denigración del individuo como en las obras de sus colegas del continente. Los ensayos de Burke son complejos y, como los de los autores continentales más interesantes, no son totalmente retrógrados. La tradición no es nunca estática y necesita una corrección o una reforma que la equilibre: "Un estado sin los medios

[2] Louis de Bonald, *Œuvres*, vol. 12: *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, París, Le Clerc, 1840.

para hacer ciertos cambios carece de los medios para su conservación"[3].

Sin embargo, la mirada hacia adelante debe partir siempre de una mirada hacia atrás: "quienes nunca se vuelven hacia sus antepasados, nunca mirarán hacia la posteridad". La innovación, al contrario que la reforma, es peligrosa porque no hace caso a la "asombrosa sabiduría" contenida en las instituciones que han resistido el paso del tiempo. "La furia y el frenesí pueden derribar en media hora más que lo que la prudencia, la deliberación y la previsión pueden construir en cien años." La idea de sociedad como comunidad orgánica está firmemente desarrollada en Burke, de la misma manera que en Bonald y de Maistre. La noción de que el individuo y los derechos individuales deban ser valores fundamentales es, a juicio de ellos, una insensatez. El estado no puede estar basado en un contrato y el individuo no posee derechos en abstracto; éstos, y los deberes que los acompañan, proceden de la colectividad, que representa una cadena de generaciones sin fin. La sociedad es "una asociación, no sólo entre los vivos, sino entre quienes están muertos y quienes están por nacer". La democracia traiciona esa relación. La idea de que "una mayoría de hombres, contados uno por uno", deba determinar las decisiones políticas, no sería más que desastrosa.

¿Qué ha ocurrido con el viejo conservadurismo? Dejándonos de sutilezas, está muerto. Esencialmente, a los pensadores conservadores les agrada afirmar que sus ideas se remontan a una herencia establecida; en otras palabras, a Burke y sus contemporáneos. Ello puede hacerse de forma bastante razonable con algunos temas de Burke, como el organicismo, la "prueba del tiempo" y el énfasis en la reforma; pero, en varios aspectos básicos, este procedimiento resulta poco lógico. El viejo conservadurismo, al menos en las formas de más firmes principios, es "el otro Dios que falló", como bien se ha dicho, junto al comunismo y el socialismo radical[4]. El viejo conservadurismo se destruyó porque las formas sociales que pretendía defender desaparecieron prácticamente por completo; y, en la Europa continental, debido a sus lazos con el fascismo.

Es muy fácil enumerar las creencias que han desaparecido con la desintegración del viejo conservadurismo. Nadie considera ya que el feudalismo sea un orden social políticamente instructivo para el mundo moderno. Tampoco hace nadie una defensa seria de la aristocra-

[3] Las citas de Edmund Burke están extraídas de Iain Hampsher-Monk, *The Political Philosophy of Edmund Burke,* Londres, Longman, 1987, pág. 168.

[4] Jerry Z. Muller, *The Other God that Failed,* Princeton, Princeton University Press, 1987.

cia, la primacía de los propietarios de tierras o las formas de jerarquía ligadas al dominio de la nobleza. Otro elemento, quizá más pertinente para los debates actuales, es que casi ningún autor conservador mantiene la idea del estado arrogante ni concepciones románticas del Volksgeist. Entre los conservadores de hoy, si bien se sigue creyendo que los estados deben ser "fuertes", se prevé que sean (en principio) "mínimos" y no sobreprotectores. Los conservadores se h n reconciliado con la democracia (en una u otra forma) o incluso, en ciertos casos, se han convertido en sus defensores fervientes. La jerarquía se justifica por desigualdad funcional, en vez de por una aptitud heredada para el mando, aunque algunos conservadores podrían seguir apoyando la noción de una "clase política" que posee cualidades distintivas para gobernar.

El viejo conservadurismo —en general— era hostil no sólo al comercio, sino al capitalismo en sentido más global. Cuanto más avanzan los procesos de mercantilización, más solidaridades orgánicas se destruyen; la sociedad burguesa, en la que "todo lo que es sólido se funde en el aire", por citar la famosa metáfora de Marx, destruye precisamente las continuidades a través de las cuales el pasado entra en contacto con el presente. Ello incluye el terreno de lo sagrado. El individualismo económico, según el viejo conservadurismo, es el enemigo de ese penetrante sentido de lo religioso que tanta importancia tiene para la vida social premoderna; es una fuerza secularizadora. Muchos conservadores actuales siguen creyendo que la religión es fundamental para su concepción del mundo; pero, en su mayo ía, ya no postulan que el propio orden social responda a un orden divino.

CONSERVADURISMO, CONSERVADURISMOS

Conservadurismo filosófico

En ausencia del viejo conservadurismo, ¿cómo debe caracterizarse el pensamiento conservador? En el periodo de la posguerra, aquél tuvo que reinventarse, de modo que, con cierta simplificación excesiva pero necesaria, pueden reconocerse tres perspectivas distintas. En primer lugar, están quienes pretenden una especie de defensa filosófica del conservadurismo, pese a enfrentarse a sistemas filosóficos muy acabados. Un segundo grupo es el de aquéllos a quienes puede llamarse, y así se llaman a veces ellos mismos, neoconservadores. Aunque no todos están de acuerdo con este criterio, yo distingo a los neoconservadores de la nueva derecha o neoliberalismo. Cada

una de estas tendencias ha influido en las otras, pero las diferencias entre ellas están bastante claras.

El conservadurismo filosófico asegura tener afinidades con el viejo pensamiento conservador pero, de hecho, introduce una serie de innovaciones. En Inglaterra, la principal fuente de inspiración de dicho tipo de conservadurismo se halla en las obras de Michael Oakeshott, aunque otros autores posteriores han recogido distintas partes de sus argumentos para desarrollar sus propias opiniones.

Según Roger Scruton, que rinde el tributo debido a la obra de Oakeshott, el conservadurismo se basa en tres conceptos organizativos principales: *autoridad, lealtad* y *tradición.* "El conservador —afirma— pone su fe en ordenamientos conocidos y probados, y desea infundir en ellos toda la autoridad necesaria para que constituyan un dominio público objetivo"[5]. Scruton opone la autoridad al contrato y a todos los arreglos sociales basados en la "elección consciente"; la autoridad procede de las cualidades "trascendentes" de las instituciones establecidas.

La lealtad es lo que cada miembro de un colectivo —sea una familia, otro tipo de órgano colectivo o un estado— debe a la autoridad. La lealtad expresa el carácter orgánico de la sociedad; los seres humanos son capaces de actuar como "individuos" sólo porque pueden identificarse con colectivos mayores que ellos. Dichos colectivos son específicos y poseen un carácter histórico concreto: "Es un país *determinado,* una historia *determinada,* una forma de vida *determinada,* lo que exige el respeto y la energía del conservador y, aunque pueda imaginarse otros ordenamientos reales o ideales, no está inmerso en ellos como lo está en su propia sociedad."

La lealtad no es cuestión de decisiones individuales, sino que surge y es la expresión de aquello que es social y moralmente trascendente; la trascendencia constituye también el núcleo de la tradición. Ésta se refiere a las costumbres y los ritos mediante los que el pasado habla al presente. Ofrece motivos para las acciones del individuo, unas razones surgidas de lo que ha sido, y no de lo que será. Las tradiciones relacionan la lealtad con la autoridad y acumulan la sabiduría sedimentada de las generaciones anteriores. En la esfera política, el estado reúne la autoridad, la lealtad y la tradición "con el fin de definir al ciudadano como *súbdito*". Scruton acepta la importancia de la democracia, pero sólo con ciertas reticencias y dando rodeos. Porque ésta implica la toma independiente de decisiones y la existencia de algún tipo de acuerdos contractuales. La democracia, afirma,

---

[5] Scruton, *The Meaning of Conservatism,* pág. 33.

"no está poseída, desde luego, de ninguna legitimidad *a priori* de la que carezcan sus rivales"[6].

Para Scruton, como para otros autores actuales, una actitud crítica hacia los ideales de perfección humana es un elemento clave del conservadurismo[7]. Oakeshott saca gran provecho de ello en su celebrada crítica del racionalismo. Al rechazar las ideas liberales o izquierdistas de la "razón soberana", Oakeshott hace la distinción entre el conocimiento de la técnica —expresado en normas abstractas o principios— y el conocimiento "concreto", que también es "tradicional". En la política, como en otros campos, el racionalismo defiende la superioridad de las soluciones "universales" a los problemas por encima de las respuestas surgidas de la tradición o una práctica arraigada. La crítica que Oakeshott hace del racionalismo, que posee afinidades con el último Wittgenstein y con Hans-Georg Gadamer, no está dirigida contra la "razón" en sí, sino contra la identificación entre razón y técnica. Todas las formas de conocimiento, por muy generales que parezcan ser, están saturadas por la práctica, por algo que no puede ponerse en palabras porque es la condición necesaria para la comunicación lingüística.

Nos encontramos aquí con una información mucho más elaborada de la "resistencia a la denuncia" del pensamiento conservador que en la versión mencionada anteriormente, porque las ideas de Oakeshott sobre esta cuestión concuerdan con varios de los temas principales de la filosofía moderna. El racionalismo no sólo es contraproducente; elimina precisamente las condiciones que (sin saberlo) lo hacen posible en primer lugar. "La maldad peculiar del racionalismo es que destruye el único conocimiento que podría salvarlo de sí mismo, que es el conocimiento concreto o tradicional. El racionalismo sirve sólo para hacer más profunda la inexperiencia que lo engendró originalmente"[8].

El argumento de que "siempre se actúa a partir de la tradición" está aquí más elaborado que en la formulación inicial que de él hizo Burke. El "tradicionalismo" de Oakeshott tiene poco que ver con glorificar el pasado o suministrar declaraciones vagas sobre las cosas que han resistido la prueba del tiempo. El racionalista necesita la disciplina del conservadurismo porque, en caso contrario, es como si ese individuo se encontrara en un país extranjero, extrañado ante costumbres que sólo ve en la superficie; "un mayordomo o una doncella

---

6 *Ibid.*, págs. 33, 36, 40, 55.

7 Por ejemplo, Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection*, Londres, Faber, 1978.

8 Paul Franco, *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, New Haven, Yale University Press, 1990, pág. 62.

observadores tienen ventaja sobre él"[9]. Los ideales, arrancados del contexto de la tradición, se vuelven incapaces de guiar las acciones de una persona.

Las tradiciones sobre la conducta, afirma Oakeshott, no están nunca fijadas ni completas, y no poseen una esencia inmutable a la que pueda aferrarse el entendimiento. "Todo es temporal", señala, un comentario que le aleja ligeramente de las actitudes del viejo conservadurismo. Siempre existen y deben existir continuidades en la tradición, pero conviene reflejarlas más como un río en movimiento que como una serie de puntos fijos de referencia. Precisamente porque la tradición no ofrece normas ni principios claros, Oakeshott asegura que la política —incluso la política revolucionaria— consiste en la búsqueda de "indicios", "una conversación, no una discusión".

La imagen de la política como conversación ha sido muy comentada y posee ciertas semejanzas con las opiniones desarrolladas por Richard Rorty y otros (sobre todo, una vez más, Gadamer). Oakeshott explica:

> La civilización (especialmente la nuestra) puede considerarse una conversación que se lleva a cabo entre diversas actividades humanas, en la que cada una habla con una voz o un lenguaje propios... Y al conjunto formado por estas distintas maneras de pensamiento y habla lo llamo conversación, porque las relaciones entre ellas no son de afirmación y negación, sino de reconocimiento y acomodo, como corresponden a un diálogo[10].

Neoconservadurismo

El neoconservadurismo, al menos tal como lo defino aquí, es más sociológico que filosófico. Sus principales protagonistas no se hallan en Inglaterra, sino en Alemania y Estados Unidos. Los neoconservadores aceptan la influencia omnipresente que el capitalismo y la democracia liberal han llegado a tener actualmente en nuestras vidas; pero consideran que el orden burgués está destruyendo los símbolos y prácticas tradicionales en los que se basa una existencia social llena de significado.

En Alemania, los autores neoconservadores más importantes fueron los que escribieron durante las dos primeras décadas posteriores

[9] Michael Oakeshott, "Rationalism in Politics", en *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londres, Methuen, 1962.
[10] *Ibid.*, pág. 304.

a la Segunda Guerra Mundial, autores como Hans Freyer y Arnold Gehlen. Varios de ellos, incluyendo a estos dos, estaban marcados por connotaciones de nacionalsocialismo, pero recobraron sus reputaciones gracias a sus escritos de posguerra. Según los neoconservadores alemanes, la modernidad suele disolver las instituciones de continuidad histórica que proporcionan un marco moral para la vida. A diferencia del viejo conservadurismo, Freyer y Gehlen no creen que los efectos "desmoralizadores" de la sociedad capitalista puedan superarse mediante la acción colectiva estatal o a gran escala. La tarea del conservadurismo es mantener instituciones ajenas a las esferas de la política y la economía (como la familia o la iglesia), en las que el contenido moral puede estar aún por verse.

De acuerdo con Freyer, en las sociedades premodernas el individuo poseía una sola categoría que especificaba casi todas sus esferas de actividad; dicha categoría iba acompañada de una serie de derechos y deberes. Los órdenes sociales premodernos estaban *auf gewaschsenen Gründen*, cercanos a los ritmos orgánicos de la experiencia histórica[11]. Dichos órdenes, como dice Oakeshott, estaban ligados a aspectos específicos de la historia e incluso el paisaje de la colectividad y, por tanto, no podían transferirse fácilmente a otros pueblos o lugares. Por eso había tanta diversidad cultural. Sin embargo, las instituciones modernas ejercen un efecto homogeneizador y eliminan las particularidades locales. Para Freyer, el capitalismo, incluido el estado de bienestar, va a permanecer, pero su estabilidad depende, en realidad, de contenidos morales que no puede reproducir por sí solo. Por consiguiente, el conservador debe reforzar las "resistencias" o "fuerzas de apoyo" que proporcionan fuentes de significado.

El neoconservadurismo en Estados Unidos debe interpretarse en el contexto de las observaciones hechas anteriormente sobre la excepción norteamericana. Los conservadores de dicho país, en su mayoría, no proceden de un ambiente de vieja derecha sino, por el contrario, del viejo izquierdismo, del que se desilusionaron muy pronto. El neoconservadurismo norteamericano desarrollado, por ejemplo, en los escritos de Irving Kristol, es menos precavido sobre los atractivos del capitalismo y la democracia que el de los autores alemanes. No obstante, los neoconservadores norteamericanos apoyan la idea de una crítica cultural y moral de las instituciones modernas. Aunque el neoconservadurismo desea proteger o incluso revivir las instituciones, está, en palabras de Kristol, "resueltamente libre de nostalgia". El

11 Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Frankfurt, Fischer, 1954.

neoconservadurismo no pretende rechazar el pensamiento progresista sino que quiere crear una mezcla más sutil de presente y futuro. Como expresa dicho autor de forma algo lacónica, "también reivindica el futuro"[12].

En la versión de Kristol, el neoconservadurismo tiene una serie de características diferenciadas. Se opone a casi todas las formas de socialismo, pero asimismo se rige por su distanciamiento del liberalismo (en la acepción norteamericana del término). A diferencia del viejo conservadurismo, es específicamente antirromántico. Sus antecedentes no se remontan al *ancien régime*, sino mucho más atrás, a la época clásica. La filosofía política clásica distinguía entre *praxis* y *techne*, y se ocupaba de los dilemas éticos planteados cuando ambas quedaban excesivamente desfasadas, como ha ocurrido en el capitalismo contemporáneo.

El neoconservadurismo, afirma Kristol, tiene un "entusiasmo moderado" por el capitalismo democrático liberal y considera que una economía "predominantemente" de mercado es una condición necesaria, pero no suficiente, para tener una buena sociedad. Los neoconservadores creen que el crecimiento económico es deseable, pero no como un fin en sí mismo; es necesario para la estabilidad social y política en las condiciones sociales modernas. Kristol "no se opone a un gobierno enérgico", pero opina que dicha energía procede, en realidad, del estado limitado. Afirma que los neoconservadores están a favor de una intervención moderada del gobierno en la economía. Se oponen al liberalismo (norteamericano) no sólo porque los liberales —a juicio de aquéllos— quieren una intervención masiva del gobierno en el mercado, sino porque combinan dichos programas de intervención con una actitud de *laissez-faire* en materia de moral y constumbres.

Esta última opinión es un nexo de unión entre el neoconservadurismo norteamericano y el alemán. Es uno de los principales argumentos que provocan el énfasis en la importancia de la renovación social y moral. Así, según Kristol, los neoconservadores no son sólo patriotas, sino nacionalistas; porque el patriotismo va unido al pasado de un país, mientras que el nacionalismo surge de la esperanza en su futuro. Destacan el papel fundamental de la familia y la religión como "pilares indispensables de una sociedad decente"[13]. Allan Bloom insiste en el mismo punto y se opone a lo que denomina el "relativismo moral", la aceptación de que diferentes sistemas de valores son igual-

---

[12] Irving Kristol, *Reflections of a Neo-Conservative*, Nueva York, Basic, 1983, página xii.

[13] Esta cita y las anteriores están tomadas de *ibid.*, pág. 77.

mente auténticos. La "educación en la apertura" no es cierta para los valores que define y condona, porque, para ser vinculante, la moralidad debe ser etnocéntrica. Actualmente, las personas están "espiritualmente desnudas, desconectadas, aisladas, sin relación heredada o incondicional con nada ni nadie"; "pueden ser lo que quieran ser, pero no poseen ningún motivo particular para querer ser nada concreto"[14].

Daniel Bell se ha apartado del neoconservadurismo y se considera conservador sólo en relación con un aspecto de la sociedad moderna, su sistema cultural. Pero, en este sentido, ha desarrollado de forma interesante el trabajo de los neoconservadores alemanes y norteamericanos. Afirma que, desde el declive del espíritu puritano que inspiró el primer movimiento capitalista, la vida moral de la modernidad se ha quedado sin orientaciones trascendentales. La cultura se ha separado de la economía y la forma de gobierno. El capitalismo se basa en un "puritanismo secular" en el área de la producción, pero ha dejado paso a las imposiciones del placer y el ocio en el área del consumo. El liberalismo (una vez más, en el sentido norteamericano) aprueba la libertad individual y la experimentación en el arte y la literatura, además de la vida económica. Sin embargo, a juicio de Bell, cuando dicha experimentación entra en las áreas de la vida familiar, la sexualidad y la actividad moral más en general, produce un individualismo creciente que amenaza el tejido social y crea el vacío. "Nada está prohibido" y "todo debe ser explorado": "la falta de un sistema arraigado de creencias morales es la contradicción cultural de la sociedad, el desafío más profundo a su supervivencia"[15].

Neoliberalismo

El neoconservadurismo puede "reivindicar el futuro", pero es la nueva derecha la que, en los últimos años, ha constituido la fuerza verdaderamente radical en la política conservadora. La mejor forma de describir las ideas de la nueva derecha es hablar de neoliberalismo, más que de neoconservadurismo, dado que los mercados económicos cumplen un papel muy importante en ellas. Para los neoliberales, la empresa capitalista no se considera ya el origen de los problemas de la civilización moderna. Muy al contrario: es el centro de

[14] Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, Nueva York, Simon and Schuster, 1988, pág. 87.

[15] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Londres, Heinemann, pág. 480. [Trad. esp.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1994.]

todo lo que tiene de bueno. Un sistema competitivo de mercado no sólo aumenta al máximo la eficacia económica, sino que es la principal garantía de libertad individual y solidaridad social. A diferencia del viejo conservadurismo, los neoliberales admiran el individualismo económico; y opinan que dicho individualismo es la clave del éxito de la democracia en el contexto del estado mínimo. Su principal pensador, F. J. Hayek, se negaba explícitamente a llamarse conservador. No obstante, algunos de sus seguidores han intentado nadar y guardar la ropa y han calificado las ideas de Hayek de "liberalismo conservador"[16].

Para los autores neoliberales, el origen del orden en la sociedad no se encuentra principalmente ni en la tradición ni en el cálculo y la planificación racionales, por mucho que los hagan el estado o cualquier otra persona. La sociedad posee, en cierto sentido, una cualidad orgánica; pero ésta procede de la coordinación espontánea e inintencionada de muchos individuos que actúan por motivos propios. El ejemplo fundamental lo constituyen los mercados que funcionan bien, que forman la gran ancla institucional del orden social espontáneo. Dicho orden social no se limita al terreno económico: como dicen Milton y Rose Friedman, "la actividad económica no es, en absoluto, la única área de la vida humana en la que surge una estructura compleja y elaborada como resultado inesperado de la cooperación de un gran número de individuos que persiguen, cada uno, su propio interés"[17].

La idea de la coordinación espontánea —la coordinación sin mando— que retrata Hayek tiene una relación indudable con el concepto de tradición de Oakeshott. El carácter indispensable del "conocimiento almacenado en los hábitos y las costumbres" es, a juicio de Hayek, una razón clave de que no funcionen las economías ordenadas. Las autoridades centrales no pueden crear las señales informativas que ofrecen los precios en las situaciones de economía competitiva. La explicación no es, o no sólo, que la información precisa sea demasiado compleja o cambiante: es que el conocimiento necesario es esencialmente práctico y local, "dado por el uso". Sin embargo, a juicio de Hayek, ese conocimiento local no es verdaderamente tradicional; es el conocimiento práctico tácito que construyen los individuos mediante la experiencia de abordar los problemas sobre el terreno. Hayek es universalista y cree que los beneficios de la sociedad liberal pueden extenderse a toda la humanidad.

---

16 Hannes H. Gisswarson, *Hayek's Conservative Liberalism*, Nueva York, Garland, 1987.

17 Milton Friedman y Rose Friedman, *Free to Choose*, Secker and Warburg, 1980, pág. 25. [Trad. esp.: *Libertad de elegir*, Barcelona, Grijalbo, 1992.]

La función restringida asignada al gobierno en las doctrinas de la nueva derecha procede directamente de la teoría del orden espontáneo. El principal objetivo del gobierno no es "elaborar ningún servicio o producto concreto para que lo consuman los ciudadanos, sino asegurarse de que el mecanismo que regula la producción de bienes y servicios continúe funcionando"[18]. El mensaje de la economía competitiva a los gobiernos es: ¡Fuera! Incluso cuando la impulsan los motivos más nobles, la intervención del gobierno puede crear, si no la tiranía (aunque así ocurrió con los regímenes comunistas), al menos la ineficacia burocrática. A este análisis, los neoliberales añaden frecuentemente las conclusiones de la teoría de la decisión pública elaborada por la escuela de Virginia. En la era del estado de bienestar, los gobiernos tienden a sobrecargarse o abarcar en exceso; en dicha situación, la actividad de gobierno se ve perseguida por el equivalente al fracaso empresarial, sin los mecanismos reguladores que ofrecen los mercados para eliminar a los menos eficaces.

¿Cuáles son exactamente las relaciones entre los mercados y la democracia, desde el punto de vista del neoliberalismo? Existen varias opiniones distintas, pero la cuestión principal es que los mercados crean las condiciones básicas de libertad individual y son más importantes para la democracia que la constitución del propio estado. Los intentos de "corregir" las fuerzas de mercado suprimen las libertades que promueven las relaciones en él. El socialismo, se asegura, no ha sido nunca democrático, ni siquiera en los países escandinavos, y no puede serlo. Porque, en palabras de Arthur Seldon, el corazón del socialismo lo ocupa la creencia de que "el gobierno sabe más que los individuos. La esencia del capitalismo... es que permite a los individuos arriesgarse a vivir sus vidas como mejor les parezca"[19]. El capitalismo, basado en fuerzas inexorables de mercado, no tiene en cuenta los orígenes sociales, el color de la piel ni el acento de las personas. Lejos de fomentar el egoísmo, la búsqueda resuelta del beneficio es una fuente de fuerza moral porque excluye la parcialidad política o el prejuicio social. La voz y la salida son posibles, en situaciones de mercado, de una manera que los procesos políticos pueden imitar pero no sustituir.

La justicia social, han afirmado Hayek y otros, no puede lograrse a través del estado; Hayek asegura que la idea de justicia social es incoherente. Sean cuales sean las virtudes de ciertos tipos de instituciones pertenecientes al estado de bienestar, las limitaciones de este úl-

[18] Friedrich A. Hayek, *Rules and Order*, Londres, Routledge, 1973, pág. 47. [Trad. esp.: *Normas y orden*, Madrid, Unión, 1994.]

[19] Arthur Seldon, *Capitalism*, Oxford, Blackwell, 1990, pág. 103. [Trad. esp.: *Capitalismo*, Madrid, Unión, 1994.]

timo, a juicio de los críticos neoliberales, son evidentes para todos. Entre otros defectos, tiene el de beneficiar más a la gente acomodada que a la que no lo es, y crea una mezcla perniciosa de monstruosidades burocráticas y dependencia del sistema.

En la perspectiva de la nueva derecha, la propiedad y la jerarquía tienen una configuración distinta de las versiones anteriores del conservadurismo. El viejo conservadurismo las consideraba un medio de resistir a la mercantilización, el avance del comercio y la democracia. Para los neoliberales, es preciso fomentar la propiedad (la posesión de un hogar, la participación de accionistas en las empresas) precisamente como modo de garantizar la participación en el sistema de mercado. La jerarquía permanece, pero no es del tipo (apreciado en el viejo conservadurismo) que permite la transmisión de privilegios heredados entre generaciones. En una sociedad de mercado, el movimiento ascendente en la escala social, incluyendo la adquisición de propiedades, debe abrirse a todos aquellos que tengan voluntad de éxito y determinación de competir.

Sin embargo, el individualismo competitivo, según los neoliberales, no puede expandirse de forma indefinida. Ciertos contextos de la vida social permanecen ajenos, y los autores de la nueva derecha, al identificarlos, suelen basarse libremente en el neoconservadurismo norteamericano. Un estado mínimo tiene que ser firme para poner en práctica las leyes de las que depende la competencia, proteger contra los enemigos externos y promover sentimientos integradores de nacionalismo. La nueva derecha ve numerosas muestras de declive moral en la vida familiar. La familia, como el estado, tiene que ser fuerte, y allí donde se ha debilitado, es preciso restablecer los lazos familiares. El declive de la familia se ha atribuido a varias fuentes: la permisividad sexual introducida en los años 60, la laxitud de los padres, el alza del feminismo y la extensión de la homosexualidad manifiesta. No obstante, también es frecuente establecer una relación entre el crecimiento del estado de bienestar y la desintegración de la familia. Se afirma que las instituciones de bienestar acostumbran a la gente a esperar formas de apoyo por parte del estado que, en generaciones anteriores, proporcionaban los grupos familiares; las disposiciones de asistencia social permiten la proliferación de familias monoparentales, en oposición a la familia tradicional.

Aunque, según los autores de la nueva derecha, el declive en la autoridad moral de la familia es general y exige una transformación total, ha afectado especialmente a la autoridad del padre. Las responsabilidades familiares son una fuente de regulación moral para los hombres, que, en caso contrario, tienden a ser errabundos y rehuir sus obligaciones, no sólo en el hogar sino también en el mercado. Al

menos en la esfera familiar, las consecuencias involuntarias no producen el orden beneficioso y espontáneo que se les atribuye en otros lugares. El estado de bienestar ha permitido que algunos padres abandonen su responsabilidad respecto al mantenimiento de sus mujeres e hijos. Los hombres sin mujeres, en palabras de George Gilder, son "destructivos para sí mismos y para la sociedad"; si los hombres "no pueden proveer, tienen que recurrir a la fuerza y el falo"[20]. El desarrollo de una clase inferior excluida, con muchos "varones ambulantes" y numerosas mujeres solas al frente de sus hogares, junto a los niveles crecientes de criminalidad, son manifestaciones y consecuencias de la desintegración familiar.

CONSERVADURISMO Y NEOLIBERALISMO

Los defensores de las opiniones de la nueva derecha se consideran herederos de dos siglos de pensamiento conservador, que no sólo han actualizado ese conservadurismo (si esto no es una paradoja), sino que han triunfado sobre las perspectivas opuestas de teoría y práctica política. Después de todo, el aumento de importancia de los neoliberales ha coincidido con la muerte del keynesianismo en Occidente y el comunismo en el Este (y, dirían algunos, ha ayudado a provocarla).

Pero ¿tienen algo que ver las ideas de la nueva derecha con el conservadurismo? La pregunta ha preocupado, con razón, a muchos conservadores y a críticos procedentes de la izquierda, y no se limita a tener un interés semántico o histórico. Para los neoliberales de algunos países, no es necesario hallar la legitimidad en el pensamiento conservador anterior; por el contrario, es necesario alejarse de dicho pensamiento, en la medida en que estaba manchado por su asociación con el fascismo. No obstante, en Gran Bretaña no sirven estas consideraciones; aquí, la nueva derecha, que ha disfrutado de un largo periodo de poder, tiene gran interés en reivindicar la continuidad con las posiciones anteriores. Y se ha dedicado gran cantidad de tinta, o de impresiones de ordenador, para demostrarlo. Uno de los debates más elaborados sobre la materia es el que plantea Shirley Letwin —que se ocupa del thatcherismo— y que voy a abordar por considerarlo paradigmático. Porque Letwin no sólo ofrece una interesante caracterización del neoliberalismo, sino que se dedica a refutar a los críticos que se han centrado en varias de sus paradojas.

---

20 George Gilder, *Naked Nomads: Unmarried Men in America,* Nueva York, Quadrangle, 1974, pág. 114.

Letwin distingue el thatcherismo[21] del conservadurismo de "la vía de enmedio" de los Tories, pero también de las opiniones de los verdaderos liberales partidarios del *laissez-faire*. El Tory centrista no es un viejo conservador. Lo que desea conservar es consecuencia del movimiento socialista: planificación, controles económicos y grandes gastos en asistencia social. El thatcherismo es una cruzada para liberar las "enérgicas virtudes" de la confianza y la iniciativa individual de la mano empalagosa de la burocracia y el "sistema".

Existen ciertas "semejanzas superficiales", acepta Letwin, entre este perfil y las opiniones de los liberales del *laissez-faire*. Ambos sienten desagrado por los diversos intereses personales que han alimentado la dependencia y ponen una gran fe en la influencia liberadora de la empresa capitalista. Pero el liberal está a favor del mercado libre en todas partes; como lamenta Bell, el liberalismo se convierte en libertarismo moral, y desprecia cualquier forma de autoridad. Los thatcheristas rechazan esta relación: lo que desean ver es la regeneración moral del individuo, las familias y la comunidad nacional. Los valores involucrados, afirma Letwin, han formado siempre parte del conservadurismo; fueron los Tories de centro quienes, en el momento de más auge del estado de bienestar, interrumpieron las tradiciones conservadoras de más larga historia.

Según Letwin, las consideraciones económicas son secundarias frente al programa de regeneración moral. Por ejemplo, la privatización de las industrias de propiedad estatal ayuda a aumentar la eficacia económica; pero es más importante el hecho de que fomenta "virtudes enérgicas", al hacer que sea posible para millones poseer acciones en una empresa. La difusión de la propiedad favorece la "energía y el carácter aventurero de la persona, elementos críticos de las virtudes enérgicas". También contribuye a fomentar el bienestar de la familia. Marx censuraba el hecho de que, en una sociedad burguesa, la familia estuviera reducida a una "relación de propiedad"; pero, para el neoliberal, ésa es precisamente la fuente de su energía. La propiedad y su transmisión de una generación a otra da a la familia su continuidad. Además, una familia que posee intereses conjuntos en una propiedad común tendrá probablemente un sentido más fuerte de la solidaridad.

Letwin afirma que esta forma de pensar sobre la familia es un nexo de unión entre las virtudes enérgicas y los temas establecidos del conservadurismo. La relación entre el sentimiento familiar y la posesión de propiedades, explica, es un lugar común aceptado desde

---

[21] Citas extraídas de Shirley Robin Letwin, *The Anatomy of Thatcherism*. Londres, Fontana, 1992, págs. 104, 342-342, 310.

hace largo tiempo entre los conservadores, que se remonta a los tiempos medievales. Pero hay además otros modos de demostrar que la nueva derecha ha revivido el conservadurismo en lugar de alejarse de él; por ejemplo, en relación con el papel del estado.

El thatcherismo, asegura Letwin, no pretende reducir al mínimo, como los liberales del *laissez-faire,* toda intervención del estado en la vida económica y social. Por el contrario, distingue dos aspectos de la intervención, uno que debe rechazarse y otro que merece una valoración positiva. La economía de mercado es incompatible con la intervención del estado en forma de planificación o corporacionismo globales; pero exige muy activamente la firme mano del estado para el mantenimiento de la ley y el orden, el fomento de los ideales nacionales y la capacidad de defensa. El thatcherismo era un programa de cambio radical en muchas áreas, pero reconocía la importancia de la tradición en otros contextos. Intentaba atacar las "prácticas inamovibles", más que las tradiciones. Las virtudes enérgicas mencionadas por Letwin demuestran formar parte de dichas tradiciones, especialmente si se interpretan en el contexto de la historia británica. Por consiguiente, el neoliberalismo está presuntamente en línea de continuidad directa con el viejo conservadurismo en su variante británica, que subraya desde hace mucho tiempo la importancia de un enérgico individualismo en materia moral. Es extraño, declara Letwin, que esa moralidad "haya persistido durante tanto tiempo sin que nadie la identificara": fue precisa la llegada del thatcherismo para dejarla clara (retrospectivamente).

A su juicio, ese individualismo tan británico no es egoísmo. De acuerdo con "la moralidad británica... no debe haber conflicto entre la sociedad y las personas inclinadas a cultivar su individualidad... La sociedad es... la cuna, más que el ataúd de la individualidad". Desde este punto de vista, surge un rechazo de la jerarquía, del prejuicio de que ciertos tipos de vocación son inferiores a otros. Cuando los neoliberales aseguran que la capacidad para los negocios es tan digna de respeto como la de abogados o poetas, regresan a "la moralidad británica tradicional".

¿Es plausible dicho intento de distanciar a la nueva derecha del liberalismo y vincularlo a las tradiciones conservadoras? Para ser breves, la respuesta es no: no es plausible en absoluto. En primer lugar, ni en Gran Bretaña ni en ningún otro lugar estuvo el viejo conservadurismo a favor del individualismo moral, al que consideraba enemigo de la solidaridad social. Las "virtudes enérgicas" formaban parte del repertorio de quienes luchaban contra los viejos conservadores, en nombre de los valores burgueses o como defensores del sindicalismo. Los conservadores valoraban un estado enérgico porque prote-

gía la jerarquía, no porque creara condiciones en las que se atribuyera igual valor a todas las formas de trabajo. Quizá fuera cierto que "la sociedad era la cuna del individualismo", pero fueron los críticos de los conservadores —y del liberalismo del *laissez-faire*—, no los conservadores mismos, quienes defendieron esa opinión.

Es ilógico aceptar gran parte de las enseñanzas del liberalismo clásico, como hacen los neoliberales, y seguir insistiendo en el papel fundamental de los sentimientos nacionales y un estado enérgico. Los mercados no poseen una relación intrínseca con los estados nacionales, cuyas fronteras traspasan constantemente. Si los mercados ignoran las diferencias sociales y culturales entre los individuos, también ignoran las diferencias entre las naciones. Según la teoría liberal, la difusión del capitalismo transnacional (en la que confiaban muchos pensadores liberales) debería acabar con la necesidad de la guerra. Aunque la "defensa" es una necesidad inherente al "estado enérgico", no tiene nada que ver directamente con los mercados, sino con la posición de los países dentro del sistema de estados nacionales.

Los autores de la nueva derecha son aficionados a remitir los orígenes del supuesto declive de la familia y otras instituciones morales a la extensión de la permisividad por parte de intelectuales y artistas. Sin embargo, como explicación de la "desintegración familiar", se trata de una opinión fatua. Los cambios estructurales que afectan a la familia y otras áreas de la vida social, fuera de la esfera del trabajo remunerado, se ven estimulados precisamente por las influencias que fomenta la nueva derecha en su variante neoliberal. Aunque defendamos el individualismo y la iniciativa individual en el área económica, no tiene sentido extenderlos también a otros campos, incluido el de la familia. Existe una perniciosa contradicción en el pensamiento neoliberal. Por un lado, al estimular la libertad de acción de las fuerzas de mercado, la filosofía política neoliberal desencadena influencias de gran alcance, contrarias a la tradición. Por otro, se supone que los símbolos tradicionales que dichas influencias ayudan a disolver son esenciales para la solidaridad social. No es extraño que las doctrinas de la nueva derecha mezclen las libertades liberales y el autoritarismo —incluso el fundamentalismo— de manera incómoda e inestable. La afirmación de Letwin de que "en las ordenaciones humanas nada es inevitable, y lo que hoy parece irreversible puede cambiarse mañana" —la expresión más clara que puede hallarse del principio de que todo lo que es sólido se disuelve en aire—, está en franca oposición a una adhesión declarada a las formas sociales tradicionales[22].

[22] John Gray, *Beyond the New Right*, Londres, Routledge, 1993, pág. vii.

Se supone que el "estado enérgico" sanciona las normas legales que permiten a los mercados el juego libre necesario; sin embargo, dentro del sistema económico, la nueva derecha acepta el economicismo del pensamiento liberal clásico. Por consiguiente ignora, o no aborda, el "elemento no contractual del contrato" que Durkheim, basándose en ideas conservadoras, identificó hace mucho tiempo. Las instituciones de mercado, como explicaría también un conservador en la línea de Oakeshott, no pueden prosperar de forma autónoma. Implican normas y mecanismos de confianza, que pueden estar protegidos por la ley pero que las fórmulas legales pueden elaborar sólo hasta cierto punto. Desde luego, no son inherentes al contrato económico en sí, aislado de un nexo más amplio de instituciones sociales.

Existe otro aspecto básico en el que el neoliberalismo se diferencia de las hipótesis del pensamiento conservador. De acuerdo con casi todas las formas de conservadurismo, el mundo escapa a nuestros intentos de someterlo al cerco dominador de la razón humana, por lo que tenemos que fiarnos muy a menudo de la tradición. La nueva derecha reconoce el carácter imperfecto, en este sentido, en el área del gobierno, al menos en relación con la planificación económica. Pero no lo hace en relación con los mercados, que considera máquinas sin fricción que garantizan un crecimiento económico infinito[23].

Conservadurismo y cambio social

¿Por qué ha alcanzado el neoliberalismo tanta importancia en años recientes? Los autores de la nueva derecha, por supuesto, tienen una interpretación de sus propios éxitos. Sus ideas, aseguran, han diagnosticado los fracasos del colectivismo de inspiración socialista y, aún más significativo, han mostrado los remedios necesarios para superarlos. Las doctrinas socialistas produjeron una extensión excesiva del gobierno y la inutilización de las virtudes enérgicas. Para contrarrestar estos problemas fue preciso el libre florecimiento de los mercados, además de la renovación de las sólidas instituciones morales de la familia y el estado.

La nueva derecha abordó los cambios que han influido en las sociedades industrializadas durante las últimas décadas. Sin embargo, por razones en las que profundizaré más adelante, no fue capaz de ofrecer una interpretación exacta de qué eran dichos cambios. Al dar

23 *Ibid.*, pág. ix.

nueva respetabilidad a las ideas de Ludwig von Mises y Hayek, tanto tiempo ignoradas, los neoliberales creyeron que habían advertido defectos intrínsecos a cualquier tipo de colectivismo. En realidad, si por colectivismo se entiende el estado de bienestar más la planificación macroeconómica, durante bastante tiempo ha funcionado bien, desde su propio punto de vista. En la "edad dorada" hubo un prolongado periodo de crecimiento económico global en el que las tendencias del capitalismo a tener ciclos de expansión y depresión y a la polarización económica estuvieron bien controladas.

La situación varió cuando y porque llegó a su fin lo que (de forma algo inexacta) ha pasado a llamarse keynesianismo. Esta corriente perdió eficacia como consecuencia de las influencias paralelas e interrelacionadas de una universalización más intensa y la transformación de la vida cotidiana. La universalización significa mucho más que la internacionalización de la competencia económica, pese a toda la importancia de esta última. Bajo la influencia del desarrollo de la comunicación electrónica instantánea, la "nueva universalización" ha creado un nuevo orden de comunicaciones. Los mercados mundiales de dinero, que funcionan las 24 horas, junto a la "informatización del dinero", entre otras transformaciones esenciales en los sistemas universales, se remontan a ese momento.

Las influencias universalizadoras han estado directamente vinculadas a los cambios trascendentales que han ocurrido en el tejido de la vida social. Han ayudado a poner en marcha procesos generalizados de destradicionalización en la actividad social cotidiana. A su vez, esa destradicionalización significa la aceleración de la capacidad de reflexión entre las poblaciones no expertas. El keynesianismo funcionaba razonablemente bien en un mundo de *modernización sencilla;* pero no podía sobrevivir en un mundo de *modernización reflexiva,* con una capacidad de juicio más intensa[24]. Los ciudadanos reflexivos, ante un nuevo universo social de incertidumbres universales, adquieren conciencia de los incentivos económicos que deben impulsar su comportamiento, y pueden subvertirlos. El keynesianismo, como algunas de las políticas que ayudaron a estructurar el estado de bienestar, cuenta con unos ciudadanos de costumbres de vida más estables que los que suelen caracterizar a un mundo universalizado con alta capacidad de reflexión.

Las teorías de la nueva derecha se ocupan de estas transformaciones básicas de manera parcial y paradójica. Las repercusiones de la universalización, con sus incertidumbres fabricadas, se interpretan

[24] Cfr. Ulrich Beck, *The Risk Society*. Londres. Sage, 1992.

en relación con la necesidad de desregular los mercados. La transformación de la vida diaria se aborda sólo a través de un énfasis dogmático en los valores tradicionales, dentro de la familia y en otros lugares. Se condena enérgicamente el rechazo a la tradicionalización en estas áreas, pese a que el apoyo incondicional de las fuerzas del mercado ayuda activamente a fomentarlo.

Dadas las aporías del neoliberalismo, ¿tiene sentido regresar a una u otra versión del conservadurismo filosófico? Algunos han sugerido que sí, y no sólo porque proponen una reanimación del conservadurismo "centrista" o de "una sola nación". Así, John Gray ha afirmado que la nueva derecha ha sucumbido a un racionalismo extraviado, heredado del pensamiento liberal clásico, y a un "dogmatismo ahistórico", combinado con "un olvido ignorante de las verdades de una filosofía conservadora más antigua". Los neoliberales imaginan que pueden establecer principios universales para la vida política; y desechan la intuición de Oakeshott de que la actividad política es una conversación y un arte. Las teorías de la nueva derecha no creen que la sociedad civil se base en el mantenimiento de una "cultura común". "Sólo fortaleciendo los recursos de una cultura común... podemos confiar en renovar las instituciones de la sociedad civil de una generación a otra. Suponer que podemos fiarnos de un régimen de normas abstractas es un mero disparate."

El argumento neoliberal a favor del mercado es, en palabras de Gray, no sólo que "permite la innovación y la novedad en el pensamiento y la práctica, de una forma que no pueden lograr las decisiones colectivas", sino que "permite que vivan en coexistencia pacífica seguidores de tradiciones y valores diferentes". Sin embargo, el conservador filosófico reconoce que los mercados tienen limitaciones específicas. La nueva derecha suprime "los análisis de los mercados por ser procesos calidoscópicos, a veces caóticos, susceptibles de provocar una dislocación endógena masiva mediante pánicos especulativos y la subjetividad de las expectativas".

Gray subraya las relaciones entre el conservadurismo filosófico y las cuestiones ecológicas. El pensamiento conservador, en general, ha sido hostil al programa político de los verdes, porque lo han considerado "propaganda anticapitalista bajo otra bandera". Sin embargo, Gray afirma que, lejos de estar vinculada a la izquierda, la preocupación por la integridad de la naturaleza se encuentra cerca de los temas conservadores. Tanto el conservadurismo como las filosofías verdes están marcados por el escepticismo ante el progreso y la creencia de que el crecimiento económico, *per se,* es peligroso o incluso desastroso; la noción de que los vivos tienen la responsabilidad de construir perspectivas que establezcan una relación entre las genera-

ciones pasadas y quienes aún no han nacido; y la convicción de que los individuos sólo pueden progresar en formas de vida comunitarias.

Gray reconoce que aceptar tales ideas significa revisar la filosofía y la política conservadoras, especialmente su plasmación en los programas de la nueva derecha. "La necesidad más profunda" que tiene la gente es "una red de prácticas comunes y tradiciones heredadas que les concedan la bendición de una identidad estable". El pensamiento conservador debe asociarse o incluso integrarse con los ideales políticos verdes para poder hacer frente a un mundo en el que el crecimiento económico continuo ya no es posible; un mundo que no está muy lejos, que quizá sea inminente, en lo que respecta a las sociedades económicamente desarrolladas.

Los principios de mercado siguen siendo cruciales para Gray, pero deben separarse, a su juicio, de un apoyo al capitalismo en sí. Porque el capitalismo (más o menos, como afirmaba Marx) se basa en la acumulación económica sin fin; cualquier fallo en el crecimiento económico se interpreta como un fallo del sistema. Además, continúa, la legitimidad del orden político moderno está demasiado vinculada al crecimiento continuo, algo que subraya su fragilidad:

> Se trata de un rasgo de las instituciones occidentales que debería resultar profundamente desagradable para los verdaderos conservadores, para quienes la legitimidad de las instituciones y la autoridad del gobierno tiene (o debería tener) bases éticas y espirituales que les permiten afrontar incluso periodos prolongados de dificultades económicas. El hecho de que la legitimidad política del capitalismo occidental dependa del crecimiento económico ininterrumpido le ha permitido eludir el examen de sus principales defectos, y ésa es la razón de su tendencia sistemática a la inestabilidad; la inseguridad que genera en las personas corrientes por su prodigioso virtuosismo técnico y su carácter innovador inherente; y la mala distribución del capital, que contribuye a dicha inseguridad... Los conservadores necesitan explorar, junto con los verdes y otros, dilemas vitales aún sin abordar en sociedades que ya no tienen el estímulo de la perspectiva de un crecimiento económico constante ni de pseudorreligiones modernas acerca de la mejora permanente del mundo[25].

Ideas muy radicales, sin duda; y, en casi todo, muy distintas del radicalismo de la nueva derecha, tal como afirma acertadamente el autor. ¿Pero qué validez tiene esta interpretación del conservadu-

---

[25] Esta cita y las anteriores proceden de Gray, *Beyond the New Right*, págs. xi, xiii, 15, 125, 152, 173.

rismo? ¿Consigue evitar las paradojas de las teorías de la nueva derecha?

EL CONSERVADURISMO Y EL CONCEPTO DE TRADICIÓN

Si bien se puede estar de acuerdo en que los conceptos de autoridad, lealtad y tradición son vitales para el conservadurismo, sería difícil considerar que tienen una categoría equivalente. Seguramente la tradición es la idea más esencial y, en su ausencia, las demás nociones perderían su lógica. Porque los conservadores no se limitan a interesarse por cualquier forma de autoridad, sino por una autoridad inspirada y legitimada por símbolos tradicionales. Y la lealtad no es sólo cuestión de pertenecer a uno u otro órgano colectivo; se refiere a la afiliación a grupos organizados con arreglo a la tradición, más que a una asociación consciente y racional.

Aunque la idea de tradición esté tan unida al conservadurismo, los propios conservadores, extrañamente, lo han debatido muy poco. Probablemente ocupa una posición tan fundamental en casi todo el pensamiento conservador que se da por descontada. ¿Qué es la tradición y por qué creen los conservadores que debe defenderse?

Cuando los conservadores debaten por qué el pasado debe ejercer un firme dominio sobre el presente, por qué es preciso proteger los símbolos o modos de vida establecidos, suelen hablar —como ya se ha mencionado— de la prueba del tiempo[26]. Por ejemplo, Scruton afirma que las prácticas dignas de ser conservadas "deben tener el peso de una historia lograda... de algo que ha florecido". También ofrece otros dos criterios. Estas prácticas deben "atraer la lealtad de sus participantes, en el profundo sentido de moldear su idea de lo que son y lo que deben ser" y "tienen que indicar algo duradero, algo que sobreviva y dé significado a las acciones que surjan de ello"[27]. Estas consideraciones, afirma, descartan la idea de que puedan existir tradiciones de tortura, crimen o revolución.

Sin embargo, y para ser claros, no es así. Las ejecuciones públicas, a menudo con torturas terribles, florecieron durante muchos siglos en Europa y otros lugares. Sin duda estaban relacionadas con el hecho de provocar lealtad y con normas y valores sobre la forma de actuar, puesto que formaban parte del contexto de ley y orden; y estaban muy vinculadas al mantenimiento de pautas duraderas de signi-

---

[26] Para un tratamiento abrumadoramente crítico de las opiniones conservadoras sobre esta cuestión, véase Ted Honderich, *Conservatism*, Londres, Penguin, 1991. [Trad. esp.: *El conservadurismo*, Barcelona, ED 62, 1993.]

[27] Scruton, *The Meaning of Conservatism*, pág. 42.

ficado. En materia de revoluciones, la Unión Soviética fue, durante un periodo considerable, una sociedad que cumplía estos criterios, y a quienes desean, en la Rusia de hoy, volver a las viejas costumbres se les suele denominar, quizá acertadamente, conservadores. Se ha escrito, por lo menos, un libro que intentaba invocar el conservadurismo filosófico para defender tanto el comunismo como el estado de bienestar[28].

A veces, la tesis de la prueba del tiempo implica una especie de evolucionismo más o menos explícito. Los modelos de conducta o los símbolos que han sobrevivido largo tiempo (aunque ¿cuánto tiempo es largo tiempo?) lo han hecho por algún motivo, y dicho motivo es que corresponden a necesidades individuales o sociales de algún tipo. Pero las interpretaciones funcionalistas basadas en la idea de las necesidades sociales son, como mínimo, lógicamente sospechosas[29]. Y, en cualquier caso, no excluyen los vestigios con los que los conservadores no desearían verse asociados.

Oakeshott no ofrece demasiadas orientaciones sobre la materia. Para él, la tradición está unida al conocimiento tácito, un conocimiento que es arte y que no puede expresarse con palabras porque es esencialmente práctico. Esta revelación es importante, sin duda, pero no ofrece una definición suficiente de tradición, ni explica por qué son valiosas ciertas tradiciones. Muchas competencias, como saber mecanografiar o montar en bicicleta, implican un conocimiento tácito de tipo práctico, pero no por ello son tradiciones. Cuando Oakeshott contrapone el conocimiento "técnico" al "tradicional", y no al meramente "práctico", se apoya en una idea de continuidad o herencia; algo que difícilmente encaja con su observación de que todo es temporal.

Ayudará a explorar más estos problemas una mirada más directa al propio concepto de tradición. Al entender lo que es la tradición, debemos intentar, en primer lugar, comprender de dónde procede su autoridad, que le permite reclamar lealtad. La cualidad diferenciadora de la tradición, que la separa de la costumbre o el hábito y, al mismo tiempo, del conocimiento técnico o experto, es que presupone una idea de *verdad ritual* o *revelada*, y ese rasgo definitorio es también el origen de su autoridad[30]. Lo que se considera "sagrado" en las tradi-

[28] Torbjörn Tännsjö, *Conservatism for Our Time*, Londres, Routledge, 1990. Tännsjö menciona también la convergencia entre el conservadurismo y las preocupaciones medioambientales.

[29] Véase Jon Elster, *Logic and Society*, Chichester, Wiley, 1978. [Trad. esp.: *Lógica y sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1994.]

[30] Anthony Giddens, "Living in a post-traditional society", en Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Reflexive Modernization*, Cambridge, Polity, 1994. En mi opi-

ciones no es el pasado, sino la sabiduría que incorporan. Dicha sabiduría puede, o no, ser funcionalmente eficaz o "técnicamente precisa"; estos rasgos no le dan el carácter específico de tradicional. La verdad ritual se muestra en su puesta en práctica, en la repetición de fórmulas prácticas.

Lo que hace que algo sea tradicional no es su incrustación en la práctica, sino el hecho de que ciertas acciones rituales especifican su verdad. Las tradiciones siempre tienen guardianes de uno u otro tipo: sacerdotes, magos, ancianos, patriarcas, tienen acceso privilegiado a la verdad ritual, a la sabiduría de la tradición. El pasado es esencial para ésta, pero no porque, para ser tradicional, un rasgo de conducta deba persistir durante un periodo de tiempo indefinido. El motivo es, más bien, que la sabiduría tradicional debe transmitirse de forma práctica, como un aprendizaje.

En la época actual, los procesos de destradicionalización surten un efecto más profundo que nunca y, si bien afectan especialmente a las zonas industrializadas del mundo, se hacen sentir en todas partes. La transformación de la tradición no sólo tiene un paralelo en la desaparición de la "naturaleza", sino que converge con ella. La naturaleza —un entorno físico de la actividad humana que existe independientemente de sus acciones— está prácticamente desvanecida; los problemas de degradación medioambiental que nos perturban hoy proceden de la transformación de lo natural en lo social y lo cultural. Piénsese, por ejemplo, en la reproducción, tan íntimamente unida a la familia como institución. Como resultado de la introducción de diversas tecnologías reproductivas, numerosos hechos que solían venir dados —como parte de la naturaleza y como modos tradicionales de hacer las cosas— se someten a decisiones independientes. Ya no constituyen un "horizonte" de la actividad humana, sino que pertenecen al mundo social. Las tradiciones solían ser "horizontes" de nuestra actividad en un sentido similar.

¿Qué es más "natural", una situación en la que una mujer tiene veinte gestaciones, y varios de sus hijos mueren en el parto o poco después, o bien otra en la que tiene dos gestaciones y ambos hijos sobreviven? Hoy tenemos que decidir, como individuos y como humanidad colectiva, qué es la naturaleza y cómo debemos organizar nuestras vidas en relación con ella. Lo mismo ocurre, en gran parte, con la tradición.

Lo diré de manera provocadora. No podemos —o no deberíamos— seguir defendiendo las tradiciones al modo tradicional, porque

---

nión, esta definición es más exacta que otra, más general, que ofrece la obra clásica de Edward Shils *Tradition,* Londres, Faber, 1981.

ello conduce al fundamentalismo. Una vez que se ha llegado a dicha situación, hasta la forma más perfeccionada de conservadurismo, el conservadurismo filosófico, se hace incoherente. En un mundo de comunicación instantánea, bajo los efectos de poderosas influencias universalizadoras, el cosmopolitismo cultural es una parte inevitable de nuestras vidas. Defender la tradición al modo tradicional significa afirmar su verdad ritual —su carácter distinto y especial—, mientras que la comunicación moral y cultural constituye el único terreno sobre el que puede asentarse el cosmopolitismo.

El fundamentalismo, a mi juicio, *no es más que* la tradición defendida al modo tradicional, pero en reacción a unas circunstancias nuevas de la comunicación universal. Por consiguiente, ya no se limita a la esfera religiosa; los fundamentalismos pueden surgir siempre que las tradiciones estén amenazadas o sufriendo erosión. Puede haber, por ejemplo, fundamentalismos de la familia, los sexos y la etnicidad (e incluso ecológicos). El fundamentalismo, en un mundo de comunicación cosmopolita, tiene siempre un potencial peligroso. Porque es un rechazo al diálogo en unas circunstancias en las que dicho diálogo es el único medio de acomodarse mutuamente. Existe una relación directa entre formas de violencia que, a primera vista, parecen completamente heterogéneas. Gran parte de la violencia pública y privada de los hombres contra las mujeres procede de una especie de fundamentalismo de sexos, un rechazo a la comunicación en condiciones sociales en las que existe un desafío a las tradiciones patriarcales. En este sentido, no es diferente, en principio, de la violencia entre grupos étnicos que se excluyen.

¿Acaso quienes no se hacen fundamentalistas tienen que acceder a la desaparición de la tradición? No creo; en ciertos aspectos y en algunos contextos, es indudablemente preciso defender hoy las tradiciones, aunque no sea a la manera tradicional. Es necesario salvar o recuperar las tradiciones —lo indicaré más adelante— en la medida en que proporcionan fuentes generalizables de solidaridad. ¿La tradición protegida en beneficio de valores sociales más amplios sigue siendo tradición? Sí y no, de forma muy semejante a lo que ocurre con la naturalidad de la naturaleza desaparecida. Acudir en socorro de las tradiciones significa conservar una continuidad con el pasado que, en caso contrario, se perdería, y hacerlo como modo de lograr también una continuidad con el futuro. No obstante, la salvaguarda de las tradiciones, como la salvaguarda de la "naturaleza", adopta un matiz nuevo cuando su defensa ya no puede ser esencialmente intrínseca.

En una situación en la que, desde hace mucho tiempo, el cambio ha dejado de ser siempre progreso, si es que alguna vez lo fue, y en

la que el progreso se ha vuelto eminentemente discutible, la conservación y renovación de la tradición y de los recursos medioambientales adquiere una urgencia especial. La tradición, como la naturaleza, solía ser, como si dijéramos, un marco externo para la actividad humana que "tomaba" muchas decisiones por nosotros. Pero ahora tenemos que decidir sobre la tradición: qué debemos intentar mantener y qué desechar. Y la propia tradición, pese a ser frecuentemente importante y valiosa, es de poca ayuda en este caso.

Por consiguiente, el conservadurismo entendido del modo habitual ha fracasado o se ha vuelto contradictorio. Sin embargo, algunas de sus ideas esenciales adquieren nueva importancia cuando se aíslan de sus contextos originales. Hoy, a mi juicio, todos deberíamos volvernos conservadores, pero no de forma conservadora. La trillada observación de que ya no existe una derecha o una izquierda asume nueva fuerza intelectual y práctica en la situación actual. Desde luego, las distinciones entre derecha e izquierda siempre han sido, hasta cierto punto, confusas o ambiguas, y el radicalismo no ha sido nunca propiedad exclusiva de la izquierda. Pero la diferenciación entre ambas tenía cierta lógica durante la larga fase del desarrollo de las instituciones modernas caracterizada por la modernización sencilla.

Dicho toscamente, la izquierda —además de la mayoría de los liberales— estaba a favor de la modernización, de una ruptura con el pasado que prometiera un orden social más igualitario y humano, y la derecha estaba en contra y a favor del regreso a regímenes anteriores. En las condiciones actuales de desarrollo de la capacidad de reflexión, no existe una división tan clara. No es la necesidad de un programa político radical lo que desaparece; no se trata del "fin de la historia". El conservadurismo, en forma de neoconservadurismo y conservadurismo filosófico, puede utilizarse de modo positivo, aunque crítico, para contribuir a moldear ese programa. En un contexto nuevo, y con métodos no conservadores, podríamos volver a expresar el viejo lema mencionado anteriormente: ¡demasiado conservador para no ser radical! O, dicho al revés, ¡demasiado radical para no ser conservador!

Liberado de la relación intrínseca con la izquierda o la derecha, el radicalismo vuelve a su contenido original de audacia: significa estar dispuesto a prever soluciones atrevidas para los problemas sociales y políticos. Sin embargo, aquí no se valora el radicalismo por sí mismo sino que se modera por esa conciencia sobre la importancia de la continuidad en la que insiste el conservadurismo filosófico.

Capítulo II

El socialismo: la retirada del radicalismo

El socialismo surgió de la disolución del *ancien régime*, con la misma certeza con la que el conservadurismo se creó a partir del intento de protegerlo. En los dos siglos transcurridos aproximadamente desde entonces, el socialismo ha sido el abanderado del "progresismo", la idea de que la historia sigue una dirección y que la intervención política adecuada puede ayudarnos a encontrarla y a acelerar el recorrido. La literatura del socialismo está llena de palabrería sobre "el camino que debe seguirse", "la marcha hacia adelante del socialismo", "la ruta al socialismo", y así sucesivamente. Las formas más radicales de pensamiento socialista han afirmado durante mucho tiempo que sólo se puede ir hacia adelante o hacia atrás; o la humanidad avanza en su trayectoria o tiene todas las probabilidades de volver a caer en la barbarie. Para los socialistas, el pasado no es reconfortante; se valora, en todo caso, porque ha proporcionado los medios de que podamos avanzar activamente para captar y apoderarnos del futuro.

¡Qué extraordinaria es, por tanto, la situación en la que se encuentran hoy los socialistas! Puesto que, incluso aunque estuvieran completamente en desacuerdo entre ellos sobre cómo sería la sociedad futura, los socialistas compartirían la convicción de encontrarse en la vanguardia de la historia. A su juicio, los demás, o bien miraban hacia atrás, como los conservadores, hacia formas sociales que el mundo no iba a volver a ver, o bien, como los liberales, defendían tipos de orden social y político que no eran sino etapas en el camino hacia la emancipación total.

Con la caída del comunismo, aunque, desde luego, no sólo a causa de ella, todo esto se ha venido abajo. Acostumbrado desde hace mucho tiempo a considerarse la vanguardia, el socialismo se ha vuelto repentinamente arcaico, sepultado en el pasado que antes des-

preciaba. "La idea de 'enterrar el socialismo' —se ha dicho— es una fantasía de algunos políticos conservadores"[1]. Pero quizá la fantasía se haya hecho real.

A diferencia de los conservadores, los socialistas no se han mostrado reticentes a plasmar sus ideas sobre el papel, ni se lo han impedido motivos filosóficos. Por el contrario, las ideas socialistas se han expuesto con gran frecuencia y de manera extensa. A pesar o, más probablemente, a causa de la existencia de esta voluminosa literatura, la identidad del socialismo es elusiva. El socialismo, se ha afirmado, "representa los valores de la libertad, la igualdad, la comunidad, la fraternidad, la justicia social, la sociedad sin clases, la cooperación, el progreso, la paz, la prosperidad, la abundancia, la felicidad". La misma diversidad de ideas puede hallarse cuando se exponen los valores socialistas como negaciones. Los socialistas "se oponen a la opresión, la explotación, la desigualdad, la disensión, la guerra, la injusticia, la pobreza, la miseria y la deshumanización"[2].

No es extraño, pues, que algunos comentaristas hayan llegado a la conclusión de que el socialismo es todo para todo el mundo; o que, como Schumpeter, hayan explicado que el socialismo tiene tal "indeterminación cultural" que no puede ser definido más que en términos puramente económicos[3]. Teniendo en cuenta su enorme diversidad, cualquier intento de caracterizar el pensamiento socialista en unas cuantas pinceladas es problemático, pero, de todas formas, voy a intentarlo. No me preocupa abarcar todas las dimensiones de las doctrinas socialistas, sino sólo destacar ciertos elementos significativos para su situación actual.

El socialismo y la cuestión de la historia

Como el liberalismo, el socialismo se sitúa en contra de la tradición y, en este sentido, es heredero de la Ilustración. El socialismo se basa en la posibilidad de arrebatar lo humano al dominio de lo trascendente y, desde ese punto de vista, no es difícil ver por qué Marx siguió tan estrechamente a Hegel. La historia no expresa la voluntad de Dios, sino que es el resultado de las luchas activas y la creatividad de los propios seres humanos. Sin embargo, la autoría humana de la

---

1 Tom Bottomore, *The Socialist Economy*, Londres, Harvester, 1990, pág. 101. [Trad. esp.: *La economía socialista: teoría y práctica*, Madrid, Fundación Sistema, 1992.]

2 R. N. Berki, *Socialism*, Londres, Dent, 1987, pág. 9.

3 J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londres, Allen & Unwin, 1987, págs. 170-171. [Trad. esp.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Orbis, 1988.]

historia ha quedado oculta por el dogma religioso y la mano muerta de la tradición. La tarea que debe afrontar la humanidad es la de hacerse con su propio desarrollo y dirigirlo de forma consciente. Somos, o podemos ser, los dueños de nuestro propio destino.

Esta postura implica una visión *de* la historia y de la naturaleza. La historia es un recurso al que debe darse forma con arreglo a los fines humanos, pero lo mismo ocurre con la naturaleza. Dada la importancia actual de las cuestiones ecológicas, muchos han acudido de forma retrospectiva al pensamiento socialista con el fin de discernir algunas preocupaciones ecológicas básicas; pero probablemente es preciso aceptar, desde el principio, que en las formas predominantes de la doctrina socialista no existe lugar para la naturaleza como "compañera" de la humanidad. Se tiene en cuenta, sobre todo, desde un punto de vista instrumental.

La relación del socialismo con la historia está descrita de forma más expresiva en uno de los aforismos de Marx. Los seres humanos, afirma, "sólo se plantean los problemas que son capaces de resolver". De formulación muy sencilla, este teorema contribuyó a dar al marxismo su enorme poder intelectual, además del atractivo práctico que conservó durante tanto tiempo. Marx, como si dijéramos, empujó a la lechuza de Minerva a un vuelo prematuro. Para Hegel, la historia tiene una pauta, una teleología; pero éstas se pueden distinguir sólo de manera retrospectiva. Marx proyectó dicha teleología hacia el futuro. Lo hizo de una manera que vinculaba la metafísica, la sociología y la política. La idea metafísica era que la historia, en sus momentos más trascendentales y revolucionarios, es obra de los oprimidos. Marx dio a la dialéctica del amo y el esclavo un ropaje sociológico al situar sus fundamentos en la lucha de clases. A su vez ésta, al promover la victoria del proletariado como "clase universal", se convirtió en el medio de emanciparse de manera general de las cargas del pasado, de una historia hecha por los seres humanos pero no de forma consciente.

Los seguidores de Marx interpretaron su esquema histórico de maneras muy diferentes, y muchos socialistas lo rechazaron en gran parte, sobre todo quienes estaban más a favor de un socialismo evolutivo que revolucionario. Pero todos tenían en común la noción de que los problemas de la historia creados por los seres humanos debían poder ser resueltos por ellos. (No sólo el conservadurismo, sino también el liberalismo, han sido normalmente más escépticos acerca de esta hipótesis.)

Durante siglos, han afirmado los socialistas, los seres humanos se vieron "separados" de su historia, que era algo que les ocurría, y no un producto humano; y la naturaleza era una especie de fuerza extraña porque sus fuerzas impulsoras sólo se entendían mediante la

acción de dioses o espíritus. Los socialistas consideraban totalmente razonable pensar que, cuanto más entendamos nuestra vida social y más acertadamente entendamos la naturaleza, más podremos (como humanidad colectiva) dominar ambas.

El hecho de que los socialistas aseguren estar en la vanguardia ha tenido una serie de consecuencias teóricas y políticas. Con frecuencia ha favorecido un eurocentrismo más o menos declarado, o la convicción de que las únicas cosas por las que merece la pena luchar son las "modernas". En ocasiones, ha provocado una crueldad peculiar que, por lo demás, resulta incompatible con los valores que los socialistas afirman defender. Como ocurre en el terreno del arte, la vanguardia puede llegar a despreciar las actitudes y conductas de las masas, que tienen que ser, de forma casi inevitable, "conducidas" por el "camino" hacia el socialismo. La idea del "partido de vanguardia" —una metáfora sospechosamente militar— se ha criticado por ser un añadido no democrático al socialismo, del que fue responsable Lenin. No obstante, una idea de ese tipo es seguramente intrínseca al socialismo, teniendo en cuenta su hipótesis de que está en "primera línea de la historia". Se trata de un aspecto de la tensa relación entre el pensamiento socialista y la democracia, a la que será preciso volver a referirse más adelante.

Un gran hilo conductor del socialismo —que ha producido una variedad de doctrinas diferentes— es el tema de la igualdad. En este aspecto, el socialismo radicaliza algunas ideas introducidas en las revoluciones americana y francesa; pero además se funda en estilos radicales de historia mucho más prolongada. El análisis clásico del socialismo que hace Durkheim ofrece una buena percepción de cómo y por qué ocurre así. Durkheim demostró que al socialismo le preocupan dos tipos diferentes de problemas, uno que se remonta a hace mucho tiempo y otro, más reciente. Por un lado, el socialismo subraya la prioridad de la comunidad sobre el individuo y se basa en lo que Durkheim denomina "comunismo". El comunismo es un conjunto de ideas cuyos orígenes pueden trazarse en la época clásica. Suele adoptar la forma de escritos utópicos, como los de Platón, Tomás Moro o Tommaso Campanella. Según los autores comunistas, la propiedad privada es un mal social; la acumulación de riquezas personales es un peligro moral que debe ser reducido todo lo posible. Así, de acuerdo con la representación que Durkheim hace de Platón, "la riqueza y todo lo que se relaciona con ella es la fuente primordial de consumo público. Es lo que, al estimular los egoísmos individuales, lanza a los ciudadanos a la lucha y desencadena los conflictos internos que arruinan los estados".

El comunismo considera que el igualitarismo radical es una vir-

tud. Pretende, en terminología más reciente, "igualar por abajo", y está inspirado por el ascetismo: no debe consentirse que lo privado domine sobre lo comunitario y el egoísmo debe eliminarse casi por completo. El comunismo se basa en la regulación del consumo, no de la producción. Se trata esencialmente de un orden ético, que considera el igualitarismo, más que como un fin, como una fuente de control moral necesario que protege a los débiles contra los fuertes. "Regular el consumo individual de manera que sea igual y moderado en todas partes; ésa es la fórmula del comunismo."

El socialismo, afirma Durkheim, fue heredero del comunismo, al que absorbió parcialmente pero del que siguió siendo distinto. Porque el socialismo, a diferencia del comunismo, fue consecuencia de un momento y un lugar determinados, una respuesta a las revoluciones política e industrial habidas desde el final del siglo XVIII. El socialismo tiene sus orígenes intelectuales en la Ilustración, y los *philosophes* estaban más interesados en la razón que en la igualdad. Como dice Peter Gay: "Como intentaban distinguirse de los demás, los *philosophes* mostraron pocos deseos de acabar con todas las distinciones; como buscaban respeto, no tuvieron ninguna intención de destruir la respetabilidad"[4].

Existe una línea directa, señala Durkheim, que une a los *philosophes* con los teóricos de la política liberal y los economistas políticos del siglo XIX. Para estos últimos, la producción de riqueza pasó a considerarse fundamental para la felicidad individual y la vida social, vista más globalmente. La emancipación pasó a significar el hecho de liberar a las fuerzas de producción de las restricciones de la tradición, del mismo modo que se liberó a la razón de las limitaciones de los dogmas y preceptos establecidos. Sin embargo, los socialistas creen que, aunque los teóricos liberales tenían razón en subrayar el papel fundamental de la actividad económica en el orden social, no lograron entender que la actividad industrial debe coordinarse directamente. El socialismo se preocupa, sobre todo, por la producción, más que por el consumo. Defiende "la conexión de todas las funciones económicas, o de algunas de ellas que, en la actualidad, están difusas, con los centros rectores y conscientes de la sociedad"[5]. Ello no implica, subraya Durkheim, que la economía deba estar subordinada al control político; más bien, se trata de que la economía y el estado se fusionen de modo que la "política" termine por desaparecer.

La tensión que Durkheim diagnosticaba entre los ideales de

---

[4] Peter Gay, *The Enlightenment*, vol. 1, Londres, Weidenfeld, 1967, pág. 26.

[5] Citas de Émile Durkheim, *Socialism*, Londres, Routledge, 1967, págs. 22, 56, 85. [Trad. esp.: *El socialismo*, Madrid, Akal, 1987.]

igualdad y el control directivo de la actividad económica vuelve a surgir constantemente en la historia del socialismo. Marx advirtió el problema muy temprano —y denunció fervientemente todo tipo de "socialismo utópico"— pero la solución que le dio era ambigua. Rechazó la sugerencia de que la riqueza o los ingresos debieran equipararse y siempre vio la obtención de prosperidad material como algo deseable, y no una fuente de perjuicio moral.

Pero, si el control centralizado de la producción no se orienta principalmente hacia la redistribución, ¿significa que el socialismo no tiene nada que ver con el igualitarismo? En varios de sus escritos, Marx intentó abordar esta dificultad introduciendo viejos eslóganes cuyas implicaciones no se habían desarrollado nunca plenamente; por ejemplo, "de cada uno según su capacidad, para cada uno según su necesidad". Seguramente pensaba que la desaparición de las clases y, por consiguiente, de la propiedad privada, en una sociedad socialista disminuiría *ipso facto* las desigualdades. Pero no resolvió adecuadamente la cuestión en ningún lugar.

El análisis de Durkheim sugiere que el tema de la igualdad está "mal precisado" en el desarrollo de las doctrinas socialistas. Está inspirado por unos ideales, incluyendo ciertas concepciones de la justicia, que no tienen relación genérica con el concepto central de la sustitución de las fuerzas "irracionales" del mercado por la razón económica. La división de clases no puede suministrar el nexo que falta, al menos no por completo, porque, tal como se interpreta en la mayoría de las formas de socialismo y, especialmente, en la versión de Marx, la clase no es principalmente una cuestión de desigualdad económica sino de explotación. La teoría de las clases de Marx tiende a vincularla más con el sector del "control consciente" dentro del socialismo que con el "igualitario"; el factor principal en una sociedad de clases, cuando se compara con una que no las tiene, es que la primera no permite el control racional de la vida económica.

Todas las ramas del socialismo suponen que la propia maduración del capitalismo tiende a fomentar el control consciente de la producción, aunque algunos poseen una opinión mucho más determinista que otros. El *locus classicus* es Marx, de nuevo, aunque sólo sea porque ofrecía una explicación técnica de la incipiente socialización del mercado. Aceptaba que, en sus primeras fases de desarrollo, la economía capitalista incluye la competencia entre muchos productores independientes. En las sociedades premodernas existía una relación directa y consciente entre la producción y el consumo: las mercancías se intercambiaban o se vendían y compraban en el mercado local, donde el productor y el consumidor establecían un contacto directo. Con el desarrollo del capitalismo moderno, se corta este lazo

entre productores y consumidores; se relacionan fundamentalmente mediante la interacción de precio y beneficio. Incluso la mano de obra se convierte en una mercancía que se compra y se vende en el mercado; aquellos que se ven obligados a vender su trabajo a los empresarios, para poder vivir, se ven limitados por las condiciones del contrato laboral acerca de los beneficios económicos que pueden obtener. Según mi interpretación de Marx, el capitalismo produce el empobrecimiento absoluto o relativo de la clase obrera.

Al mismo tiempo, aunque no por los mismos motivos, la economía capitalista está sujeta a periodos recurrentes de expansión y crisis. Durante los periodos de depresión económica existe un desempleo de gran dimensión. Aunque Marx defendía la existencia del "ejército industrial de reserva" como importante factor de estabilización en el capitalismo, también lo consideraba irracional en una posible sociedad socialista, que no tendría ese carácter fluctuante. No se puede gestionar con eficacia una economía industrial si cientos de miles, incluso millones, de personas están sin trabajo y las fábricas permanecen improductivas mientras muchas personas carecen de las mercancías que necesitan o desean.

De acuerdo con Marx, esa tendencia de la economía capitalista a la crisis lleva a su socialización, aunque, sin una revolución, no al socialismo. En situaciones de crisis las grandes empresas suelen sobrevivir y acaban expandiéndose, a costa de las pequeñas, que se ven arrojadas fuera del negocio. La socialización de la producción puede ser de dos clases. Mediante un proceso de concentración del capital, surgen empresas gigantescas que poseen un control de monopolio o de oligopolio sobre su sector, a escala nacional o, tal vez, incluso mundial. El capital también se centraliza: los mercados están cada vez más sometidos a la intervención por parte de los bancos estatales y otros organismos gubernamentales. A medida que avanzan tales procesos, se vuelven a introducir nexos más conscientes entre la producción y el consumo: las grandes compañías y las organizaciones financieras centralizadas pueden influir en las condiciones de funcionamiento de los mercados. Marx llama a esta situación "capitalismo sin el capitalista"; se trata de un capitalismo cuyas contradicciones se han hecho patentes y que está a punto de que el socialismo lo trascienda.

Los socialistas han discutido sin cesar sobre los detalles de la exposición de Marx, pero su concepción sobre el proceso característico del desarrollo del capitalismo, o algo semejante, es indispensable para la política socialista. El propio Marx creía que el triunfo del socialismo sobre el capitalismo era "inevitable" por la razón mencionada anteriormente: la alternativa es el socialismo o el retroceso y la

caída en la barbarie. También aseguraba que, unido a la teoría del proletariado revolucionario, este análisis representaba su contribución original más importante, puesto que, para gran parte del resto de su obra, se apoyó en la economía política ortodoxa. El estímulo que impulsa la expansión del capitalismo y destruye otros sistemas sociales y económicos produce sus tendencias polarizadoras y, al mismo tiempo, limita su vida histórica.

El control consciente significa planificación económica, que, para ser eficaz, incluso en principio, debe estar muy centralizada. En la teoría socialista, ello constituye un "modelo cibernético" de organización económica. La economía socialista (no el estado, que "desaparece") se regula mediante una "inteligencia de orden superior", el cerebro económico, que dirige las inversiones y los productos económicos de "orden inferior". Como afirmó un importante autor de la primera parte del siglo, la producción y la distribución las regularían los "comisarios locales, regionales o nacionales", que "dan forma, con una previsión consciente, a toda la vida económica de las comunidades de las que son representantes elegidos y dirigentes, con arreglo a las necesidades de sus miembros"[6].

Los socialistas han defendido que esta ordenación no inhibirá la diversidad, sino que será un estímulo para ella. En palabras de Karl Kautsky, "cuanto más gobierne la diversidad y la posibilidad de cambio... más numerosas serán las formas de propiedad en los medios de producción —nacionales, municipales, cooperativas de consumo y producción, y medios privados— capaces de coexistir, unas junto a otras, en una sociedad socialista"[7].

Ya desde el principio, varios críticos anticiparon que las cosas no serían así. El capitalismo, escribieron Max Weber y Eugen Böhm-Bawerk, utiliza los mercados como indicadores; los intentos de control consciente de la vida económica, al menos a partir de determinado momento, producen no sólo ineficacia económica sino la dictadura de los burócratas. Autores como Mises, Lionel Robbins y Hayek desarrollaron posteriormente versiones más extremistas de tales argumentos, mientras que otros escritores, como Oskar Lange, se situaron en el bando contrario, en defensa del socialismo. En palabras de Von Mises, "tan pronto como se abandona la concepción de un precio monetario libremente establecido para los bienes de orden superior, la producción racional se hace completamente imposible. Cada paso que nos aleja de la propiedad privada de los medios de

---

[6] Rudolf Hilferding, *Finance Capital*, Londres, Routledge, 1981, pág. 27. [Trad. esp.: *El capital financiero*, Madrid, Tecnos, 1985.]

[7] Karl Kautsky, *The Social Revolution*, Chicago, Kerr, 1902. pág. 166.

producción y del uso del dinero nos aleja asimismo de la economía racional"[8].

Muchos socialistas, especialmente los de tendencia más reformista, han aceptado que la planificación central tiene grandes limitaciones y peligros si se lleva demasiado lejos, aunque no se sabe qué es "demasiado lejos". Casi todos han pasado a apoyar la "economía mixta". Mientras el keynesianismo dominó en Occidente y el comunismo soviético en el Este, las opiniones de Mises y otros se consideraron extremas hasta el punto de ser excéntricas. Como escribía un autor entusiasta a finales de los años 40, "ahora somos todos *planificadores*... el declive de la confianza popular en el *laissez-faire* ha avanzado a una velocidad espectacular... en todo el mundo desde la guerra"[9]. La dirección consciente de la vida económica parecía sustituir sencillamente, como había declarado Marx, lo irracional por lo racional.

SOCIALISMO Y DEMOCRACIA

Como corresponde a una doctrina tan fuertemente influida por las revoluciones americana y francesa, el socialismo está estrechamente unido a los ideales de democracia. Sin embargo, su relación con ésta es ambigua y paradójica. En la mayoría de las versiones del socialismo, "democracia", así como suena, no sólo significa democracia liberal, porque los socialistas han criticado habitualmente los defectos de las instituciones políticas "burguesas". A partir de ahí, se podría decir que, como en el caso de la igualdad, todo es confusión. Las ideas de Marx sobre la democracia, por ejemplo, se han sometido a interpretaciones considerablemente divergentes.

Sin embargo, se pueden distinguir rápidamente varias líneas principales. La crítica que hizo Marx de la democracia burguesa tenía dos aspectos esenciales. Consideraba que la democracia de su tiempo era un engaño porque quedaba muy lejos de sus reivindicaciones de universalidad. Los derechos democráticos presuntamente abiertos a todos estaban sólo al alcance, en realidad, de unos cuantos privilegiados: los varones adultos que poseían propiedades. Desde este punto de vista, para Marx fue un paso teórico relativamente fácil relacionar dicha situación con el poder de la clase capitalista. En su opinión, el

---

[8] Ludwig von Mises, "Economic calculation in the socialist commonwealth", en F. A. Hayek (ed.), *Collectivist Economic Planning*, Londres, Routledge, 1935, pág. 104.

[9] E. F. M. Durbin, *Problems of Economic Planning*, Londres, Routledge, 1949, página 41.

estado capitalista no podía tolerar más que la emancipación de "los suyos", la clase capitalista y sus parásitos. En una sociedad capitalista, la plena generalización de las prerrogativas democráticas era sencillamente inalcanzable. Por ello, algunos seguidores de Marx pudieron quitarle importancia a la democracia en busca de una perspectiva partidaria de la "revolución ante todo". El socialismo reformista, por definición, rechazó esta vía, y aseguró que los derechos democráticos universales podían y deberían lograrse precisamente como parte del proceso de transformación del capitalismo.

En realidad, el socialismo reformista consideró que la filosofía antirrevolucionaria era una defensa necesaria contra la posible corrupción del socialismo en un sistema de gobierno autoritario. Por ejemplo, a ojos de Sidney Webb, el socialismo era intrínsecamente gradualista: "Ningún filósofo busca actualmente más que la evolución gradual del viejo orden al nuevo, sin una ruptura de la continuidad ni un cambio abrupto de todo el tejido social durante ningún momento del proceso." Y añadía: "los cambios orgánicos importantes sólo pueden ser... democráticos y, por tanto, aceptables para una mayoría del pueblo"[10]. Algo después, T. H. Marshall convirtió los derechos políticos, interpretados de forma muy similar, en una parte esencial de la descripción que hacía de la formación progresiva de los derechos de ciudadanía con el avance del socialismo.

El hecho de que los derechos democráticos burgueses sí se generalizaran en una sociedad capitalista (aunque, desde luego, tal como anticipaban los reformistas, de paso transformaron esa sociedad) no unió las teorías liberal y socialista. Para saber por qué, tenemos que acudir a la segunda línea de la crítica que Marx hace de la democracia. Se trata de lo siguiente. Aunque se universalicen, las prerrogativas de la democracia burguesa siguen siendo, en el mejor de los casos, parciales; como derechos de participación política, dejan mucho que desear. Aquí aparece el tema de la desigualdad. ¿Cómo puede ser democrática una sociedad cuando los recursos se distribuyen de forma tan desigual que los derechos formales pierden gran parte de su significado? La célebre "libertad de todos para vivir en Mayfair", si así lo desean, no es una libertad generalizable.

Los socialistas de carácter más reformista se apartan de Marx en esta cuestión. Las libertades formales de participación política, explican, pueden producir un cambio real en la distribución de recursos y en el poder, en situaciones muy alejadas de la revolución. Porque di-

[10] Sidney Webb, "The basis of socialism: historic", en G. Bernard Shaw, *Fabian Essays in Socialism,* Londres, Fabian Society, 1931, págs. 27, 30.

chas libertades constituyen la base de acción colectiva que puede arreglar las desigualdades anteriores; es, por ejemplo, la opinión de Marshall.

La democracia liberal es democracia representativa y no admite ninguna forma de participación directa de los gobernados en los procesos de gobierno. Se limita al terreno político: en el área de la producción, el trabajador no posee derechos sobre su destino después de atravesar la puerta de su lugar de trabajo cada día. Aunque Marx no había desarrollado ninguna teoría de la democracia participativa, sus reflexiones en el programa de la Comuna de París contienen algunas pistas sobre ella. En una sociedad socialista, parecía haber previsto, las formas de democracia participativa podrían establecerse junto a, o más probablemente como parte de, una fusión de democracia política e industrial.

A pesar de las observaciones favorables que hacía, a veces, sobre ella, probablemente Marx no confiaba en que la democracia multipartidista sobreviviera en un orden socialista. Después de todo, para él, y para muchos de sus seguidores, los partidos políticos son expresiones de intereses de clase; deberían desaparecer cuando se superara la sociedad clasista. Pese a los intentos de algunos intérpretes de Marx de quitar importancia al elemento rousseauniano en sus opiniones sobre la democracia, éste parece fuerte y es difícil, si no imposible, de conciliar con el pluralismo político. Para Marx, la democratización en una sociedad socialista es un aspecto de la desaparición del estado. Una democracia sustantiva devolvería el poder a la sociedad civil pero, por consiguiente, lo "aboliría" al mismo tiempo que el estado. Las dificultades que produce este tipo de postura son muy conocidas, y no es preciso examinarlas aquí en detalle. Mucho antes de que la Unión Soviética intentara trasladarlo a la práctica mediante el desarrollo del sistema de soviets, Durkheim ya había señalado sus limitaciones y paradojas. ¿Quién va a proteger los derechos democráticos o definir las obligaciones de forma democrática, preguntaba este último, con razón, si se hace caer el estado en manos de la sociedad civil? Se trata de una receta, o para un populismo vacilante e impotente, o —como ocurrió con la URSS— para el autoritarismo.

Las críticas socialistas de la democracia liberal no han perdido hoy su interés ni su pertinencia. La tesis de que "la democracia liberal no basta" sigue siendo importante; como veremos más adelante, en las sociedades modernas son posibles e incluso necesarios nuevos procesos de democratización para conservar eficazmente la cohesión social y adaptarla al progreso de los derechos y deberes individuales.

Sin embargo, como ocurre en otras áreas, el pensamiento socialista —revolucionario o más reformista— está mejor preparado para

la crítica que para la reconstrucción. La tensión entre la coordinación económica y el igualitarismo se revela fundamental. Los rasgos rousseaunianos del pensamiento de Marx, con todas las insuficiencias a las que dan pie, se engranan en estrecha relación con su énfasis en que el socialismo significa sustituir las irracionalidades de la empresa económica capitalista por el control directivo de la vida económica. Por otro lado, los socialistas que se han inclinado hacia el igualitarismo han favorecido el anarquismo frente a la democracia o han considerado el poder político como un instrumento que debe utilizarse para obtener una nivelación socioeconómica; llevado al extremo, podríamos añadir, en las políticas de Pol Pot.

El socialismo reformista, casi por definición, ha aceptado la importancia de la democracia para los objetivos socialistas, pero la tensión entre la regulación económica central y la igualdad sigue siendo tan fuerte entre sus partidarios como entre sus colegas más revolucionarios. La democracia debe considerarse un elemento de importancia esencial para el socialismo, pero ajeno a él desde el punto de vista teórico. La democracia ofrece esencialmente un marco en el que los partidos socialistas pueden llegar al poder de manera pacífica y poner en práctica sus programas de transformación. Ampliar la democracia significa "involucrar al pueblo" en ello; pero el dilema de cómo conciliar la "dirección racional" de la vida económica con la igualdad sigue vigente. Las ambigüedades del estado de bienestar, como intentaré demostrar posteriormente, reflejan esta tensión.

El socialismo revolucionario

La cuestión de la "revolución contra la reforma" fue una de las principales debilidades del socialismo durante muchos años, incluso durante la mayor parte de su historia. Marx fue indudablemente un revolucionario, pero estaba relativamente poco interesado por la revolución; para él, el proceso revolucionario en sí no era más que el punto de transición para confirmar los cambios esenciales que ya habían ocurrido en la sociedad. Otros han visto la revolución como una experiencia catártica y algunos autores han afirmado, incluso, que es preferible una revolución sangrienta a transiciones más pacíficas porque eliminaría de forma más completa los detritos de la historia anterior. El poder de la idea de revolución, sangrienta o no, debe entenderse en relación con la Ilustración, en la que es esencial el proyecto de "limpieza del pasado". La revolución socialista debe completar el proceso iniciado por las revoluciones burguesas anteriores, una huida del pasado hacia un futuro determinado por los seres humanos.

El atractivo de la idea de revolución para quienes han caído bajo su influjo, han afirmado algunos críticos, procede de sus características milenaristas y de un cierto romanticismo. Pero se podría afirmar exactamente lo contrario. Lo que resulta atrayente en el concepto de revolución —si se interpreta no en su viejo sentido de regreso, sino como un salto adelante— es que se trata de un momento concentrado de liberación ilustrada de la tradición y la autoridad heredada. En las formas menos extáticas de socialismo revolucionario, incluidos los escritos del propio Marx, existe una clara explicación teórica de la importancia de la revolución. Ocurra o no a través de luchas activas en las calles, la revolución es la expresión de un "giro Gestalt", una transición de un tipo de sociedad a otro.

Ésa es la razón de que, para el socialista revolucionario, el reformismo sea siempre sospechoso y pueda ser incluso contraproducente. Porque las reformas a medio camino pueden actuar como paliativos y desviar energías que, en caso contrario, provocarían transiciones más radicales. Toda una generación de activistas revolucionarios, por ejemplo, tuvo dicha opinión sobre el estado de bienestar. Durante las dos últimas décadas nos hemos acostumbrado de tal manera a que las críticas a dicho sistema procedan de la derecha, y a su defensa desde la izquierda, que casi hemos olvidado que el estado de bienestar solía enfrentar a unas izquierdas contra otras. La historia de esos choques se remonta, por lo menos, a Marx y Engels, quienes se sentían decepcionados por la timidez de la mayoría de los socialistas en su país de adopción, Gran Bretaña, pero también por el gran número de miembros de la clase obrera que se apartaban resueltamente de la revolución.

Para muchos socialistas, la revolución era la línea de ataque del socialismo, del mismo modo que se suponía que el socialismo se encontraba "en la vanguardia de la historia". La pérdida de la idea de revolución, por lo menos como revolución socialista —porque es, sin duda, una aspiración que ha muerto—, es uno de los principales factores responsables de la "contracción" del socialismo visible hoy en todas partes. La revolución representaba el colorido, la osadía, el drama de una historia de la que se habían apoderado de la forma más enérgica posible. Las actividades de los reformistas, en cambio, parecían tímidas e inadecuadas. Sin embargo, son las "sociedades revolucionarias" las que se han desmoronado, con sus tropas de vanguardia arrumbadas en el trastero de la historia.

¿Por qué tardaron tanto los "marxistas occidentales" en ver lo que la derecha llevaba tantos años diciéndoles, que el comunismo soviético era económicamente rígido y políticamente totalitario? La respuesta a esta pregunta es que sí lo vieron, o al menos muchos de

ellos, y, en ciertos aspectos, mucho antes que la mayoría de los críticos procedentes, si no de la derecha, sí del centro liberal. Varios marxistas de Occidente criticaron duramente, desde el principio, la nueva sociedad que estaba construyéndose en Rusia; entre ellos, los seguidores de Trotsky, pero también algunos de los principales miembros de la Escuela de Frankfurt y numerosos "marxistas humanistas". Durante el periodo en el que el keynesianismo estaba en ascenso en los países occidentales, la economía soviética mostró índices elevados de crecimiento. Muchos observadores no marxistas de Occidente, entre ellos sus dirigentes políticos, se tomaron muy en serio el alarde de Jruschov, "os enterraremos", porque las tasas de crecimiento soviéticas iban a superar a las de Occidente. *Soviet Marxism,* de Herbert Marcuse, publicado por primera vez en 1959, hace una interpretación en este sentido que invita a la reflexión[11].

A pesar de su descontento respecto a la Unión Soviética, el marxismo occidental fue capaz de prosperar intelectualmente en el periodo de posguerra debido a varias razones. Una fue que dedicó gran parte de sus energías a la crítica del capitalismo. La mayoría de los autores marxistas consideraba el estado de bienestar o como un verdadero obstáculo para llegar al pleno socialismo o como una etapa intermedia en el camino hacia él. Tenían claro que la sociedad socialista del futuro no sería totalmente, o en absoluto, como la Unión Soviética, pero se mostraban tan reticentes como el propio Marx a especificar ningún detalle de esa sociedad. Otra razón fue que, durante algún tiempo, cuando buscaban modelos de socialismo, podían encontrarlos en el Tercer Mundo. La China de Mao, la Cuba de Castro y, en ocasiones, otros países tercermundistas revolucionarios, inspiraron las esperanzas de unos cuantos marxistas occidentales, hasta que se hicieron evidentes los fallos de dichas sociedades.

Otro apoyo del marxismo occidental fue la teoría del imperialismo capitalista y la dependencia del Tercer Mundo. Se aseguraba que la revolución socialista sería la única forma de que los países tercermundistas pudieran romper con su posición inferior en el orden capitalista mundial. Si China y Cuba, forzosamente, no podían mostrar al mundo occidental la ruta hacia el futuro, al menos podían enseñar a otros países menos desarrollados su orgullo por haberse liberado del estancamiento económico. En este aspecto, hubo una especie de estrecha alianza entre el marxismo occidental y el soviético, porque los marxistas de Occidente consideraban que el apoyo de la

---

[11] Herbert Marcuse, *Soviet Marxism,* Londres, Routledge, 1958. [Trad. esp.: *El marxismo soviético,* Madrid, Alianza, 1975.]

Unión Soviética a los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo era una fuerza de progreso.

El fracaso del socialismo como medio de desarrollo del Tercer Mundo ha sido un golpe tan duro para el marxismo occidental como cualquier otro acontecimiento en las regiones más industrializadas del mundo. Tras la desaparición del marxismo, China se volvió hacia la introducción de formas capitalistas de actividad económica e inició un periodo de rápido desarrollo. Los estados socialistas en África y otros lugares se fueron a pique y más tarde se vio claramente que las reformas sociales de Cuba dependían, en gran medida, del apoyo financiero a gran escala de los soviéticos para lograr cualquier éxito. Quizá lo más importante de todo fue que el rápido desarrollo de los "tigres" del Lejano Oriente demostró que los países del Tercer Mundo podían emprender un desarrollo económico rápido y con éxito gracias a su propio esfuerzo y dentro de un marco capitalista.

El socialismo revolucionario de estilo soviético —aparte de sus brutalidades políticas— funcionó como teoría económica durante gran parte del mismo tiempo, y prácticamente por las mismas razones, que el keynesianismo. Ofrecía un esquema de desarrollo económico estrechamente vinculado al estado, en un contexto de modernización muy sencilla. En la Unión Soviética, el poder concedido al estado se empleó para generar procesos de industrialización forzosa que, si bien más tarde volvieron para convertirse en el espectro de la economía, al principio permitieron la ruptura con el orden semifeudal que existía previamente. La Unión Soviética se cerró al resto de la economía internacional, o intentó hacerlo, y se centró en áreas comerciales limitadas a su "terreno imperial" de Europa del Este.

Los límites del modelo cibernético

He sugerido que el modelo cibernético implícito en el conjunto del socialismo y desarrollado, en su forma más avanzada, en el comunismo soviético, fue razonablemente eficaz como medio de crear un desarrollo económico en unas condiciones de modernización sencilla. La modernización reflexiva, unida a la universalización, introduce unas circunstancias sociales y económicas muy diferentes.

Si esta opinión es acertada, la idea de los autores de la nueva derecha, de que Mises y otros tenían razón todo el tiempo acerca de los defectos inherentes a la planificación socialista, debe aceptarse con precaución. Los principales argumentos de Mises contra la planificación de tipo soviético cuentan con que es inevitable el incentivo del propio enriquecimiento o el máximo provecho de los beneficios y las

rentas por parte de todos los actores económicos. Además, su tesis hace intervenir el conocimiento y la iniciativa. En una economía compleja, ocurren constantemente innumerables intercambios, que determinan cómo deben establecerse, de un modo u otro, los precios. Ocurre en circunstancias sujetas a transformaciones constantes. Ninguna "inteligencia central", ni siquiera dotada del grupo más perspicaz de planificadores, podría determinar los precios adecuados para los activos llevados al mercado. En éste, los precios, junto con otros mecanismos, generan información que no podría ofrecer ni siquiera un superordenador (del que, en algún momento, habló Lange). Por tanto, los intentos de someter los mercados a cualquier tipo de control rector perjudican su funcionamiento.

Hayek contribuyó de forma significativa a elaborar esta opinión: los mercados ponen en juego un conocimiento práctico y tácito. Son dispositivos que permiten descubrir y utilizar el conocimiento local para posible beneficio de todos. Su carácter complejo y mudable no es, o no sólo, la razón de que una inteligencia rectora no pueda hacerse cargo de los precios en los mercados competitivos; el motivo es que el conocimiento involucrado es un "conocimiento que sólo nos llega con el uso", un conocimiento "almacenado en las costumbres y la práctica". Lo que está sobre el tapete respecto a la planificación económica es la imposibilidad de convertir un conocimiento esencialmente práctico en una cuestión de cálculo económico; muchas decisiones, para ser eficaces, deben tomarse "sobre el terreno", mediante el uso del conocimiento tácito y la habilidad práctica. Queda patente que lograr la planificación económica a gran escala es una "imposibilidad epistémica"[12]. Vemos aquí ciertas semejanzas con el tratamiento que hace Oakeshott de la tradición: "saber cómo" siempre precede a "saber qué" y, si bien lo primero puede sostenerse solo, lo segundo no puede.

Para Oakeshott y Hayek, este conocimiento práctico se apoya en la tradición o, quizá, es tradición. No obstante, hay una incoherencia, porque, por muy flexibles que sean las tradiciones, indudablemente no van a ofrecer el tipo de reacciones innovadoras y de rápidos reflejos que implica la toma de decisiones económicas en ambientes de información fluctuante. De modo que podríamos defender un argumento más o menos opuesto. Algunos tipos de planificación económica central resultaron eficaces en la fase de modernización sencilla debido a la influencia de la tradición y la costumbre, y no a pesar de

---

[12] John Gray, "Hayek as a conservative", en Gray, *Post-liberalism*, Londres, Routledge, 1993.

ella. En otras palabras, el control directivo de la economía puede tener éxito cuando las personas tienen preferencias relativamente estables y cuando su nivel de implicación reflexiva en procesos sociales y económicos más amplios es relativamente bajo.

El conocimiento práctico y local —y la autonomía que lo acompaña— adquiere una importancia vital en un mundo que se aparta de las tradiciones. Ello se debe a que el individuo reflexivo (como ciudadano y como consumidor) es un "objetivo móvil" que posee conocimiento local y mucha información que también está al alcance de los planificadores centrales, y a que esa capacidad de reflexión inspira modos de acción y reacción arraigados en las prácticas locales. La posición de Hayek y Oakeshott tiene fundamento, en este aspecto, excepto que tales prácticas no suelen ser tradicionales; y, donde son tradicionales, las cualidades procedentes de la tradición se mantienen o renuevan mediante la reflexión.

En resumen, aunque no sólo por las razones dadas por Hayek y los demás, la idea de que las "irracionalidades" de la empresa capitalista pueden superarse socializando la producción no puede seguir defendiéndose. Con su disolución, las esperanzas radicales, de las que el socialismo ha sido portador durante tanto tiempo, están tan muertas como el viejo conservadurismo que se oponía a ellas. Una economía moderna puede tolerar una gran planificación central, y prosperar con ella, siempre que se mantengan ciertas condiciones: mientras se trate fundamentalmente de una economía nacional, las influencias universalizadoras penetren en la vida social por segmentos, más que en toda su extensión, y el grado de capacidad institucional de reflexión no sea demasiado elevado. Cuando estas circunstancias varían, el keynesianismo fracasa y las economías de tipo soviético se estancan.

La "objeción epistemológica" que plantearon Mises y Hayek contra la planificación centralizada es válida, pero sólo adquiere todo su sentido cuando ocurren ciertos cambios sociales profundos. El argumento de la complejidad es significativo, pero no concluyente. Incluso en las circunstancias económicas más complicadas, la planificación puede obtener frecuentemente resultados superiores a los producidos por los mercados, y es necesaria para proteger situaciones o valores que el mercado probablemente va a destruir. La planificación de distintas clases, tanto si la realizan los estados como las compañías de negocios o cualquier otro grupo, sigue siendo un elemento esencial del funcionamiento capitalista, como han destacado constantemente quienes critican las filosofías radicales sobre el mercado libre. Los mercados permiten la toma de decisiones desde abajo, que es, en muchas ocasiones, la condición necesaria para la eficacia económica.

Pero la importancia de las decisiones desde abajo, la autonomía y la descentralización no se limita al área de los mercados; en una era de gran capacidad de reflexión, dichos elementos progresan también en otros campos. El modelo cibernético de regulación económica sufre un declive paralelo al del modelo jerárquico de eficacia burocrática.

Si el socialismo del sistema de bienestar se ha vuelto conservador y el comunismo ha dejado de existir, ¿podría hablarse aún de una "tercera vía", el "socialismo de mercado"? Desde luego, muchos de los disidentes de Europa del Este que ayudaron a acabar con el sistema comunista mantenían esa opinión; no querían sustituir el comunismo por el capitalismo. Y ciertas formas de socialismo de mercado siguen teniendo sus defensores elocuentes. No voy a intentar, en este contexto, ocuparme de lo que se ha convertido en una literatura complicada sobre la materia. A mi juicio, existen buenas razones para afirmar que el socialismo de mercado no es una posibilidad realista. Voy a mencionar algunas brevemente, pero no tengo la pretensión de que vayan a convencer a quienes no sean ya algo escépticos.

Las concepciones tercermundistas, que frecuentemente se han visto influidas por la idea de que la socialdemocracia escandinava podía transformarse en un socialismo de pleno derecho, suelen conceder un papel fundamental a los colectivos de trabajadores. En el debate sueco sobre el Plan Meidner, se sugirió que los obreros debían ser capaces de acumular suficiente capital en el sector empresarial como para acabar eliminando la figura del accionista. Los trabajadores poseerían acciones en cooperativas obreras y tendrían derecho a elegir a los directivos; a diferencia del sistema habitual de acciones, en el caso de los trabajadores, éstas no podrían ser objeto de compraventa en los mercados libres.

No hay por qué dudar que las cooperativas de trabajadores podrían prosperar en algunas circunstancias y durante cierto tiempo. Sin embargo, la sugerencia de que dichos éxitos podrían generalizarse a todo o casi todo el orden económico no resulta nada convincente. Si los precios de mercado son necesarios para obtener eficacia respecto a otros bienes, incluida la mano de obra, el capital no puede quedar exento; las dificultades creadas en las economías de planificación central volverían a aparecer, sencillamente. Porque no habría criterios ni disciplina de mercado para impulsar el uso real del capital de inversiones acumulado.

Otros problemas son también bastante obvios. La elección periódica de directivos podría tener, en ocasiones, resultados económicos beneficiosos; pero en muchas situaciones no sería así. El capital almacenado en las empresas tendería a evitar los riesgos y las empresas podrían estancarse del mismo modo que lo hicieron en la Unión So-

viética. Habría escasa motivación para contratar a nuevos trabajadores en los colectivos existentes, porque ello reduciría el número de acciones de cada persona; existiría poca movilidad fuera de las cooperativas porque los individuos afectados no podrían llevarse sus participaciones al abandonarlas. El socialismo de mercado mostraría "un desempleo estructural masivo, un estancamiento tecnológico, una subasta política de capital caótica y episodios recurrentes de intervención autoritaria por parte del gobierno central para evitar o modificar los abusos de las cooperativas obreras... el socialismo de mercado es una etapa intermedia e infeliz entre la planificación central socialista y las instituciones clave del capitalismo de mercado"[13].

No existe una tercera vía de este tipo y, al comprenderlo, la historia del socialismo como vanguardia de la teoría política llega a su fin.

El socialismo y el estado de bienestar

El socialismo a la defensiva se concentra en el estado de bienestar, la principal preocupación de los socialistas de orientación reformista. Para interpretar el estado de bienestar desde este punto de vista, utilizaré, sobre todo, dos fuentes: la descripción de T. H. Marshall, ya mencionada brevemente, sobre el desarrollo de la ciudadanía; y el texto que fue, en otro tiempo, la biblia de varios grupos en el Partido Laborista británico, *The Future of Socialism,* de Anthony Crosland (de cuyo título me hago eco en este libro).

Según Marshall, han existido dos series de influencias opuestas en las sociedades modernas desde sus comienzos: los efectos polarizadores de la economía capitalista, por un lado, y los efectos integradores de la ciudadanía, por otro. Las divisiones capitalistas de clase establecen grandes grupos de gente separados unos de otros, pero (en contra de Marx, o de sus interpretaciones habituales) la ciudadanía tiende a producir cohesión social, porque prácticamente todos los miembros de la comunidad nacional tienen los derechos de ciudadanos. Estos derechos legales y políticos que, juntos, forman los "derechos burgueses" de Marx, proporcionan las libertades y los medios de poder compensatorio, que sirven para ayudar a asegurar los derechos "sociales" o de bienestar. La creación de los derechos sociales, según Marshall, es casi por completo un fenómeno del siglo XX. En los primeros tiempos del capitalismo, aquellos que no podían ejercer un trabajo remunerado o cuyos salarios eran muy bajos perdían la mayor

---

[13] Gray, *Beyond the New Right,* pág. 95.

parte de sus prerrogativas. A los pobres enviados al asilo se les trataba casi como a criminales.

La obtención de los derechos políticos de ciudadanía, afirma Marshall, ha permitido a la clase obrera tener fuerza suficiente para hacer oír su voz. El resultado, esencialmente, es el estado de bienestar. Éste consiste en un compromiso de clases que impide que las cosas lleguen a la revolución que predecía Marx y temía Marshall. En palabras de este último:

> En el siglo XX, la ciudadanía y el sistema capitalista de clases han estado en guerra... La expansión de los derechos sociales ha dejado de ser un mero intento de acabar con la molestia evidente de la pobreza en las capas bajas de la sociedad... Ya no se conforma con elevar el nivel del suelo en el sótano del edificio social y dejar la superestructura tal como estaba. Ha empezado a remodelar todo el edificio[14].

Durante mucho tiempo, los críticos más eficaces o más escuchados de esta postura fuerón los marxistas. Lo que había demostrado Marshall, aseguraban, era un estado de cosas inestable que no podía durar a largo plazo. Las instituciones de bienestar podrían mitigar algunos de los peores excesos de las divisiones capitalistas de clase y cubrir diversas irracionalidades de los mercados capitalistas pero, en algún momento, las presiones del compromiso se harían demasiado grandes; sólo en una sociedad socialista podrían resolverse plenamente. Al final, las presiones se hicieron demasiado grandes, pero no principalmente por los factores señalados por estos críticos; y la generación siguiente no llegó de la izquierda sino de la derecha.

Marshall intentó distanciarse del marxismo sin dejar de adoptar algunas de sus premisas. El punto de partida de Crosland fue semejante. Muchos marxistas, señaló, rechazan la posibilidad de crear formas reales de bienestar dentro del capitalismo; creen que es preciso, primero, derribarlo. Para demostrar que sus opiniones eran falsas, Crosland analizó con cierto detalle el sistema capitalista de clases y la teoría del declive capitalista. Marx, concluyó, "tiene poco o nada que ofrecer al socialista contemporáneo, tanto en relación con la política práctica como con el análisis correcto de nuestra sociedad o incluso el marco o los instrumentos conceptuales adecuados".

El capitalismo, a juicio de Crosland, no produce el empobrecimiento absoluto ni relativo de la clase obrera. La clase propietaria del

---

14 T. H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, Westport, Greenwood, 1973, págs. 84, 96-97.

capital no ha aumentado su poder, como pensó Marx que lo haría; por el contrario, ha perdido gran parte de él. El estado se ha hecho cargo de muchas decisiones y numerosos recursos que antes se encontraban en manos del capital privado, como resultado de los efectos combinados de la nacionalización y el crecimiento de las instituciones de bienestar. El pleno empleo —que, por entonces, se consideraba poco problemático— también varió el equilibrio de poder que, según Crosland, pasó de la dirección a los trabajadores. Como consecuencia, ya no resulta adecuado, en absoluto, llamar sociedad capitalista a un país como Gran Bretaña.

Si el capitalismo ha desaparecido, ¿qué necesidad hay de socialismo? Éste, concluye Crosland —como tantos otros antes que él—, no tiene significado preciso. La única característica común de las doctrinas socialistas es su contenido ético. El socialismo es guiarse por unas ideas de cooperación social, bienestar universal e igualdad, conceptos reunidos mediante la condena de los males e injusticias del capitalismo. Se basa en la crítica del individualismo y depende de una "creencia en la acción y la 'participación' de grupo y la responsabilidad colectiva respecto al bienestar social".

El estado de bienestar, según Crosland, ha avanzado ya bastante hacia el logro de dichos objetivos. El

> estado de bienestar y pleno empleo... es una sociedad de mérito y calidad excepcionales, desde una perspectiva histórica y comparándolo con el capitalismo de anteguerra. Muchos pioneros socialistas lo habrían considerado un paraíso. La pobreza y la inseguridad están en trance de desaparecer. Los nieveles de vida se elevan rápidamente; el miedo al desempleo se debilita sin cesar; y el joven trabajador medio tiene esperanzas para el futuro que nunca se le habrían pasado a su padre por la cabeza.

Sin embargo, queda aún camino por recorrer, hacia una mayor igualdad, menos divisiones de clase y menos "malestar social permisible". Es precisa una nueva redistribución económica de la riqueza, pero, a juicio de Crosland, el principal objetivo de futuras políticas debe ser reducir las desigualdades y los conflictos "sociales". El "resentimiento social" procede, sobre todo, de una situación en la que la gente no es capaz de encontrar en la sociedad un lugar a la medida de su capacidad, y quienes se hallan en posiciones de riqueza o poder logran perpetuar sus privilegios a lo largo de generaciones. La igualdad de oportunidades no basta. Una mayor igualdad social significaría un sistema educativo más igualitario, la disminución de la riqueza heredada y una mayor reorganización de la industria. Es preciso fomentar la "democracia industrial de alto nivel", que, para Cros-

land, quiere decir esencialmente el corporativismo. Se recomienda más nacionalización de los sectores básicos, aunque Crosland reconoce que no es ninguna panacea; las industrias nacionalizadas, como las de propiedad privada, pueden volverse ineficaces, y generalmente merece la pena tener algún tipo de competencia.

El examen de Crosland concluye con una especie de cambio de marcha repentino, una llamada a la crítica de las versiones más moderadas del socialismo, una exigencia de más "libertad y alegría en la vida privada":

> Necesitamos no sólo exportaciones y pensiones de vejez más elevadas, sino más cafés al aire libre, calles más iluminadas y alegres por la noche, horas de cierre más tardías para los lugares públicos, más teatros locales de repertorio, propietarios de hoteles y restaurantes mejores y más acogedores, casas de comidas más claras y limpias, más cafés a la orilla del río, más parques de diversiones siguiendo el modelo de Battersea, más murales y pinturas en lugares públicos, mejores diseños de muebles, cerámica y ropa de mujer [!], estatuas en el centro de las nuevas instalaciones para viviendas [?], mejor diseño de farolas callejeras y cabinas telefónicas, y así hasta el infinito.

Porque "no queremos entrar en la era de la abundancia sólo para encontrar que no poseemos los valores capaces de enseñarnos a disfrutar de ella"[15].

Una valoración preliminar

En las décadas transcurridas desde la primera publicación de la obra de Marshall y Crosland, las transformaciones económicas que esperaban y defendían, en general, no han ocurrido, como sabemos. El pleno empleo es un recuerdo lejano en la mayoría de los países occidentales y los sistemas de bienestar que creían firmemente establecidos parecen inequívocamente frágiles. Los neoliberales se apropiaron del radicalismo de futuro que, en otro tiempo, era la marca distintiva de las formas más audaces de pensamiento socialista y que en la descripción de Crosland, a pesar de su florida conclusión, está claramente mitigado. Hoy en día, como advertíamos en el primer capítulo, el conservador se ha hecho radical y el radical, conservador. El

[15] Citas extraídas de C. A. R. Crosland, *The Future of Socialism*, Londres, Cape, 1967, págs. 3, 69, 342, 355, 361.

conservadurismo socialista ha trasladado su énfasis principal a la protección del estado de bienestar acosado.

¿Qué ha ocurrido? Cuando las escribieron por primera vez, las ideas de Marshall y Crosland recibieron ataques más penetrantes de la izquierda que de la derecha, y algunos aspectos de dicha crítica mantienen hoy su interés y su importancia. Marshall escribió sobre el desarrollo de los derechos de ciudadanía como una especie de proceso evolutivo, del mismo modo que Crosland sobre la consolidación del estado de bienestar. Sin embargo, los derechos de ciudadanía, y varios de los principales rasgos de las instituciones de bienestar, no se han limitado a "evolucionar". Se han logrado, en cierta parte, como consecuencia de una lucha activa y, por consiguiente, son mucho más foco de tensiones y conflictos de lo que sugiere ninguno de estos autores. Por ejemplo, los "derechos legales" de Marshall no son una victoria definitiva. Cuestiones como hasta qué punto son reales y no formales para ciertos grupos marginales, cómo hay que interpretarlos, son intrínsecas de la política democrática moderna, no sólo etapas en la formación del estado de bienestar. Están vinculadas a problemas de orden cívico que son mucho más complejos de lo que implica la descripción de Marshall.

Los "derechos económicos de ciudadanía" y los "logros económicos" que Marshall y Crosland, respectivamente, atribuyen al estado de bienestar, no representan un medio de mitigar las divisiones de clase como sugieren. Los derechos de asistencia son un pilar de las divisiones de clase y de varios conflictos estructurales, más que disolverlos o enmudecerlos. A este respecto, Marshall y Crosland prestaron demasiada atención a Marx precisamente mientras se oponían a él. El estado de bienestar no es ni el producto de la beneficiencia de un gobierno (Marshall y Crosland) ni un instrumento para mantener a la clase obrera en su sitio (marxismo). Es una tensa combinación de las dos líneas del socialismo de las que hablaba Durkheim. Una, representada por el keynesianismo, se ocupaba del control rector de la vida económica; la otra, de la protección de los desfavorecidos desde el punto de vista económico. Durante algún tiempo, las circunstancias económicas mundiales hicieron esta combinación no sólo tolerable, sino incluso propicia. Cuando dichas circunstancias variaron, el edificio empezó a desmoronarse.

Por motivos que se verán en capítulos posteriores, ni el estado de bienestar ni el objetivo más general de la socialización consciente de la vida económica pueden defenderse de una manera que, hasta hace relativamente poco, era lógica. Es conveniente hacer las siguientes consideraciones:

1) Quedan totalmente expuestos los límites del concepto de ciudadanía económica propuestos por Marshall. No se puede considerar que los derechos legales políticos están "asentados" ni constituyen una base estable para los "derechos sociales". Por el contrario, suponen un combate por la democracia que involucra a sectores enteros de la población (como las mujeres) que, en la época de Marshall, no habían roto aún con su situación tradicional. Marshall juzgaba la "ciudadanía económica" de una manera demasiado pasiva y paternalista; y daba por descontada la relación entre la ciudadanía y el estado nacional, en lugar de examinarla enérgicamente.

2) La competencia económica mundial, mucho más intensa, otorga nueva importancia a la productividad, tanto de capital como de mano de obra, interpretada como una capacidad marginal en vez de un total global. Más adelante será preciso examinar con más detalle las circunstancias que lo han provocado. No obstante, una consecuencia de este hecho es que el intento de utilizar el estado de bienestar como mecanismo de redistribución resulta aún más difícil que antes. Las políticas de redistribución tienen probabilidades de ser contraproducentes, porque disminuyen los niveles de creación de riqueza y, por tanto, se arriesgan a obtener resultados inferiores a los deseables incluso para quienes presuntamente van a beneficiarse más de ellos.

3) Aunque estos detalles son objeto de un debate sin fin, el estado de bienestar no ha sido precisamente eficaz a la hora de contrarrestar la pobreza y las malas rachas en los ingresos de las personas a lo largo de su vida. La mayoría de los investigadores ha llegado a la conclusión de que "casi todo el gasto público en los servicios sociales... beneficia a las personas acomodadas en mayor medida que a los pobres". La transferencia directa de ingresos en todas partes parece haber sido la principal forma de asistencia para remediar la situación de los desfavorecidos a largo plazo.

4) El estado de bienestar va unido a un modelo tradicional, implícito o más patente, de familia y sistema de sexos o, para ser más exactos, de lo que se supone que deben ser. Los programas de asistencia han estado destinados, sobre todo, a apoyar la participación del varón en el mercado laboral remunerado, con un "segundo nivel" de programas domésticos orientados hacia las familias sin un hombre al frente. Los sistemas de bienestar posteriores a 1945 se establecieron en un momento en el que la participación de las mujeres en el mercado de trabajo era aún relativamente escasa y las tareas domésticas eran ignoradas en las estadísticas "laborales". Quienes ocupaban los "sectores masculinos" del estado de bienestar eran considerados los principales poseedores de derechos y los destinatarios de los servi-

cios de consumo, mientras que quienes se encontraban en los sectores "femeninos" eran tratados como clientes subordinados; esta situación reflejaba y probablemente ayudó a sostener la familia patriarcal.

5) Aunque ésta es, en ciertos aspectos, una cuestión muy controvertida —en parte, al menos, debido a su uso sin escrúpulos por parte de algunos autores neoliberales—, la dependencia del sistema de asistencia, como conjunto de actitudes y como cultura, y no como simple condición, es un fenómeno real. En lugar de integrar a los individuos en la sociedad en general, como preveían Marshall y Crosland, las disposiciones de asistencia social conducen, a veces, si no a la "pasividad", sí a una situación en la que los beneficiarios se enajenan del orden social en su conjunto.

6) El hecho de que el estado de bienestar sea tanto un foco de conflictos como un factor para reducirlos limita los recursos fiscales que pueden generarse para financiar sus servicios. Se trata de una cuestión muy aireada desde mediados de los 70 y, aunque las medidas propuestas para remediar tal situación difieren, existe cierto acuerdo entre los críticos de la izquierda y la derecha acerca de sus limitaciones estructurales. La "rebelión de los contribuyentes" limita los recursos que los gobiernos pueden reunir para pagar la asistencia social en unas circunstancias en las que deben competir por los votos marginales en el sistema electoral. Esta presión tiende a ser cada vez más firme, no a relajarse. A medida que crecen los niveles de abstención del voto, los partidos tienen cada vez menos posibilidades de apoyarse en sus seguidores establecidos y tienen que captar los votos del centro; se desarrolla una resistencia a pagar niveles marginales de imposición que, en otro tiempo, eran aceptables para quienes debían cargar con ellos.

7) Como han subrayado los autores de la nueva derecha, las burocracias del estado de bienestar tienden a hacerse inflexibles e impersonales. Pueden parecer, para aquellos a quienes se destinan los recursos, "autoridades" indiferentes o incluso hostiles, sobre las que no poseen ningún control los individuos. Con frecuencia, las industrias nacionalizadas son ineficaces y derrochadoras; los organismos de asistencia dejan de responder a las necesidades de aquellos a quienes deben socorrer.

8) Un estado de bienestar maduro, con alto grado de nacionalización de la industria, parecía en el pasado un medio de asegurar el pleno empleo, aunque entendido sólo como el trabajo remunerado de los varones. A medida que las mujeres pasan a formar parte del mercado de trabajo en número cada vez mayor, y se van reconociendo como trabajo diversas labores no remuneradas de distintas clases, incluidas las labores domésticas, el "pleno empleo" se está convir-

tiendo en un concepto problemático. Además, los elevados índices de desempleo, interpretado de forma bastante ortodoxa, contribuyen a las dificultades económicas del estado de bienestar por los pagos que reclaman quienes están sin trabajo.

9) El modelo de pagos de asistencia se modifica en relación con los cambios en las divisiones de clase (algunos de ellos, asociados a la mejora en el nivel de vida de quienes tienen empleo remunerado estable), las variaciones demográficas, las transformaciones que afectan a la familia, como el aumento de las tasas de divorcio, y otros factores. Estas modificaciones influyen en los problemas fiscales del estado de bienestar y, en parte, contribuyen a las responsabilidades que se ve obligado a asumir. Por ejemplo, los cambios demográficos significan que una parte importante de la población, en un momento determinado, ha superado la edad normal de jubilación y puede tener derecho a reclamar beneficios del estado.

10) Por último, pero no menos importante, las instituciones de asistencia afectan solamente a ciertos aspectos de las vidas de los individuos para los que podría considerarse significativa la política radical. Esta observación se une a algunas objeciones planteadas por los conservadores contra el socialismo. El estado de bienestar, en gran parte, se limita a los asuntos económicos y deja de lado otros problemas, incluyendo los intereses emocionales, morales y culturales. Los conservadores intentan abordar estas cuestiones fundamentalmente mediante la defensa de la tradición. Dada su orientación progresista, los socialistas no pueden asumir este enfoque. Por tanto, en general, estos últimos han estado mal preparados para hacer frente a los problemas de la política de la vida, pese a que forman parte intrínseca de las cuestiones de bienestar.

Esta ausencia queda patente en el análisis de Crosland. La última parte de su libro, en la que examina cómo podría la gente desarrollar unas vidas satisfactorias en una sociedad socialista, se desconecta casi por completo de los argumentos del resto de su obra. Es una especie de idea tardía, una declaración de que los socialistas no son los aguafiestas que creen muchos de sus oponentes. El tono indica un manifiesto personal, no una serie de conclusiones extraídas del marco teórico del estudio.

En vista de esta formidable lista de problemas, no es extraño que el tratamiento que dan hoy los socialistas al estado de bienestar haya pasado a la defensiva. Dicha estrategia no es sólo una reacción a los ataques de los neoliberales, o a las políticas desarrolladas donde han tenido el poder; es una actitud de sobriedad reforzada por los problemas que afronta el estado de bienestar.

CAPÍTULO III

Las revoluciones sociales de nuestra época

Si los términos derecha e izquierda han dejado de tener el significado que poseían antes, y ambas perspectivas políticas están agotadas, cada una a su manera, se debe a que nuestra relación (como individuos y como humanidad) con el desarrollo social moderno ha variado. Hoy vivimos en un mundo de incertidumbre fabricada, en el que el riesgo es muy diferente de anteriores periodos en el desarrollo de las instituciones modernas. En parte, se trata de una cuestión de dimensión. Algunos riesgos actuales tienen "grandes consecuencias", los peligros potenciales que representan afectan a todos, o a gran número de personas, en toda la superficie terrestre. Pero igualmente importante es el contraste entre sus diversos orígenes. La incertidumbre fabricada hace referencia a los riesgos creados precisamente por los acontecimientos que inspiró la Ilustración, la intrusión consciente en nuestra propia historia y nuestras intervenciones en la naturaleza.

Los riesgos de grandes consecuencias que nos esperan actualmente, y otros muchos entornos de riesgo de menor dimensión, tienen origen social. Los riesgos vinculados al calentamiento global, el agujero en la capa de ozono, la contaminación a gran escala o la desertización son producto de actividades humanas. Van acompañados de otros riesgos diversos provocados por los seres humanos, como la guerra a gran escala, la desorganización de la economía mundial, la superpoblación del planeta o las "tecnoepidemias", enfermedades generadas por influencias tecnológicas, como las que producen la contaminación del aire, el agua o los alimentos.

En ciertas áreas de la actividad humana, por supuesto, los niveles de seguridad son más altos de lo que solían. Así, los viajes que antes sólo podían emprender los exploradores más intrépidos, dispuestos a afrontar numerosos peligros, ahora puede hacerlos cualquiera (que

pueda pagarlos) con comodidad y relativa seguridad. Pero también aparecen nuevas incertidumbres casi en todas partes. Las incertidumbres inherentes a los riesgos de grandes consecuencias son quizá especialmente preocupantes, porque tenemos pocos o ningún medio de "ponerlas a prueba". No podemos aprender de ellas y avanzar, porque, si las cosas salen mal, los resultados serán probablemente cataclísmicos. Estamos condenados a luchar con ellas durante un futuro indefinido. Podemos sospechar que se han seguido las estrategias acertadas sólo cuando no ocurren ciertos hechos, y no cuando ocurren otros; y, durante mucho tiempo, todo lo que podremos decir verdaderamente será: hasta ahora, vamos bien[1].

Los riesgos de grandes consecuencias están a cierta distancia de nuestras vidas personales. Por muy urgentes que puedan ser, en casi todos los asuntos de la vida cotidiana parecen remotos. No obstante, nuestras acciones diarias están completamente impregnadas por incertidumbres fabricadas de tipo menos global. Porque en un individuo o colectivo, así como a escala mundial, la acumulación de conocimiento ordenado por la reflexión crea futuros abiertos y problemáticos que tenemos que "desarrollar", como si dijéramos, mientras avanzamos en el presente. Mientras lo hacemos, influimos en los procesos de cambio, pero se nos escapa continuamente su pleno control.

Teniendo esto en cuenta, varios autores han sugerido recientemente que los seres humanos deberían considerar nuevamente externo aquello que han intentado dominar. La perspectiva prometeica que tanto influyó en Marx debería quedar más o menos abandonada ante la complejidad insuperable de la sociedad y la naturaleza. Seguramente es necesario dejar de lado las ambiciones de la Ilustración. Pero los mundos sociales y materiales están ahora organizados, en gran parte, de modo reflexivo; no hay forma de retirarse de ese compromiso, por muy conscientes que seamos de las consecuencias problemáticas que puede tener y las paradojas que crea. El "nuevo medievalismo" tiene la razón de su parte en la medida en que reconoce que el riesgo fabricado no puede abordarse exclusivamente teniendo en cuenta el desarrollo posterior del conocimiento técnico. Los problemas que plantea dicho riesgo son irreductiblemente políticos y morales. Por ejemplo, la decisión de construir una central de energía nuclear no puede ser puramente técnica, con una valoración neutral de riesgos. Hay una cuestión de prudencia política, tal como la entendía John Locke. Ni siquiera se puede calcular con exactitud el riesgo de accidentes, por no hablar de los peligros de terrorismo, el uso del

[1] John Sours, *Starving to Death in a Sea of Objects*, Nueva York, Aronson, 1981.

plutonio del reactor con fines bélicos o, por definición, los elementos contaminantes, aún desconocidos, que pueden afectar a las vidas de futuras generaciones.

UNA MODERNIZACIÓN SENCILLA Y REFLEXIVA

La creación de un mundo de incertidumbre fabricada es resultado del desarrollo, a largo plazo, del orden industrial. Sin embargo, durante mucho tiempo, el predominio de la modernización sencilla ocultó sus características. En ese tipo de modernización, la evolución capitalista o industrial parece un proceso predecible, aunque se interprete de forma revolucionaria, al estilo de Marx. La ciencia y los avances tecnológicos unidos a ella se aceptan generalmente como afirmaciones globalizadoras de verdad autorizada; mientras que el crecimiento industrial posee una "dirección" clara.

La modernización reflexiva responde a circunstancias diferentes. Tiene sus orígenes en las profundas transformaciones sociales a las que me refería brevemente en la introducción, y que es preciso detallar más aquí: el impacto de la universalización; los cambios en la vida cotidiana y personal; y el nacimiento de una sociedad postradicional. Estas influencias nacen de la modernidad occidental, pero hoy afectan al mundo en su conjunto, y producen una refracción que empieza a dar forma a la modernización en sus puntos de origen.

El periodo actual de universalización no es una mera continuación de la expansión del capitalismo y de Occidente. Si se pretende establecer su punto exacto de origen, sería la primera transmisión radiofónica que se logró hacer por satélite. A partir de ese momento, la comunicación electrónica instantánea en todo el mundo no sólo es posible, sino que penetra casi inmediatamente en las vidas de muchos millones de personas. No se trata sólo de que todos puedan ver ahora las mismas imágenes al mismo tiempo; la comunicación mundial instantánea entra en el tejido de la experiencia cotidiana y empieza a reestructurarlo, pero también se reestructura, a su vez, como en un proceso continuo.

La universalización no es lo mismo que el desarrollo de un "sistema mundial", y no es algo que se limite a estar "ahí fuera", relacionado con influencias a gran escala. Se trata también de un fenómeno "de dentro", directamente vinculado a las circunstancias de la vida local. No debemos considerar la universalización como un proceso unitario que tiende hacia una sola dirección, sino como una compleja serie de cambios con resultados mixtos y, a menudo, contradictorios. La universalización implica la idea de una comunidad mundial, pero no

la produce; dicha comunidad se caracteriza tanto por la universalización de los "males" como por las influencias integradoras.

Las influencias universalizadoras fragmentan además de unificar, crean nuevas formas de estratificación y, a menudo, provocan consecuencias opuestas en regiones o localidades diferentes. Los cambios y acontecimientos ya no pasan de Occidente al resto del mundo. Por ejemplo, el desarrollo industrial del Este está directamente unido al desmantelamiento de las industrias anteriores en los países esenciales dentro del orden mundial. Dos áreas que se encuentran una junto a otra, o grupos que viven en gran proximidad, pueden verse atrapados en distintos sistemas universalizadores, lo que provoca extrañas yuxtaposiciones físicas. El obrero de un taller puede estar situado enfrente de un poderoso centro de finanzas.

En la cultura, la universalización tiende a producir diásporas. Las comunidades de gustos, hábitos y creencias están frecuentemente al margen del lugar y de los límites nacionales. Los rasgos culturales de diáspora suelen ser homogeneizadores y, por tanto, sufren la influencia de la publicidad de masas y la mercantilización cultural. Los estilos en el vestir, desde los trajes hasta los pantalones vaqueros, los gustos musicales o cinematográficos, o incluso la religión asumen dimensiones universales. Las diásporas culturales no se realizan ya sólo mediante el movimiento físico de los pueblos y sus culturas, aunque éste sea un hecho importante. Incluso en situaciones de pobreza —y a veces, quizá, especialmente en ellas—, la gente se involucra en intercambios culturales de dispersión. Sin embargo, como en todos los demás procesos universalizadores, no existe un movimiento único hacia la homogeneidad cultural. La universalización produce también una insistencia en la diversidad, una búsqueda para recuperar las tradiciones locales perdidas y un énfasis en la identidad cultural local, dentro de la renovación de los nacionalismos y etnicidades locales.

Las influencias universalizadoras suelen vaciar nuestros contextos de acción locales, que necesitan una reordenación reflexiva por parte de los afectados, aunque dichas reordenaciones también influyen, a su vez, en la universalización. Como consecuencia, las transformaciones principales ocurren en el tejido y la urdimbre de la vida cotidiana e influyen incluso en la constitución de nuestras identidades personales. El yo se convierte en un proyecto reflexivo y, gradualmente, el cuerpo también. Los individuos no pueden conformarse con una identidad que se les entrega, heredan o construyen con arreglo a una categoría tradicional. En gran parte, una persona tiene que descubrir, construir y mantener activamente su identidad. Igual que ocurre con el yo, el cuerpo ya no se acepta como "destino", como el equipaje físico que acompaña a la identidad. Cada vez más,

tenemos que decidir no sólo quiénes somos y cómo debemos actuar, sino cómo observar el mundo exterior.

El aumento de trastornos alimentarios es un índice negativo del avance de estos hechos en la vida diaria. La anorexia, la bulimia y otras patologías de la alimentación siguen concentrándose habitualmente en los países del Primer Mundo, pero también están empezando a aparecer en las sociedades del Tercer Mundo. En muchas regiones del mundo, la gente pasa hambre sin tener la culpa, porque viven en condiciones de pobreza extrema. Sus cuerpos demacrados son testimonio de la intensidad de las desigualdades mundiales. El cuerpo encogido del anoréxico parece idéntico físicamente, pero refleja circunstancias sociales y materiales muy diferentes. El anoréxico "se muere de hambre en un mar de abundancia". La anorexia se da en un mundo en el que un gran número de personas, por primera vez en la historia, dispone de enormes cantidades de alimentos, mucho más de lo necesario para satisfacer las necesidades básicas de nutrición[2].

La anorexia y la bulimia no proceden sólo de la importancia concedida a la delgadez en Occidente, sino del hecho de que los hábitos alimenticios se constituyen teniendo en cuenta la diversidad de comidas para elegir. Se ve claramente aquí una estrecha relación con la universalización. La invención del transporte en contenedores y los nuevos métodos de congelación de los alimentos —innovaciones que sólo se remontan a hace unas décadas— hicieron que los alimentos pudieran almacenarse durante largos periodos y enviarse a todo el mundo. Desde entonces, todos aquellos que viven en los países y regiones de más riqueza han estado a dieta; es decir, tienen que decidir activamente qué y cómo comer, ante alimentos disponibles, más o menos, todo el año. Decidir qué se come es también decidir "cómo se es" respecto al cuerpo, y, para personas sometidas a tensiones sociales específicas, sobre todo las mujeres jóvenes, el resultado es la disciplina de hierro de la anorexia[3].

La anorexia es una reacción defensiva a los efectos de la incertidumbre fabricada en la vida diaria. Nuestras vidas cotidianas, se puede decir, se han hecho experimentales de forma paralela al "gran experimento" de la modernidad en su conjunto. En numerosas situaciones de la vida social no tenemos más remedio que escoger entre alternativas, aunque debamos escoger seguir siendo "tradicionales". Los "experimentos cotidianos" se convierten en parte intrínseca de

---

[2] Susie Orbach, *Hunger Strike*, Londres, Faber, 1986.

[3] Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity, 1991, cap. 3. [Trad. esp.: *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, ED 62, 1995.]

nuestras actividades diarias, en contextos en los que la información procedente de diversas fuentes —conocimiento local, tradición, ciencia y comunicaciones de masas— debe entenderse y utilizarse de algún modo. La tradición necesita ser cada vez más contemplada, defendida, escudriñada, teniendo en cuenta la conciencia de que existen otros varios modos de actuar.

Es importante advertir que el carácter experimental de la vida diaria es constituyente. La forma en la que abordemos las decisiones necesarias en el curso de nuestras acciones ayuda a estructurar esas mismas instituciones frente a las que reaccionamos. En ningún sitio es esto más evidente que en el campo de las relaciones personales. Hoy en día, las personas tienen que decidir no sólo cuándo y con quién casarse, sino si van a casarse. "Tener un hijo" no tiene ya que estar necesariamente vinculado al matrimonio y es una decisión difícil y de gran valor para hombres y mujeres, lejos de la situación anterior en la que tal cosa parecía, en muchos casos, más o menos natural. Incluso hay que establecer cuál es la propia "sexualidad", además de comprender qué son las "relaciones" y cuál es la mejor forma de construirlas. Todas éstas no son decisiones sobre contextos de acción determinados; ayudan a definir y modificar, de una manera móvil, qué son esos contextos y en qué se convierten.

Puede interpretarse que la evacuación de los contextos locales de acción —la "desincrustación" de actividades— implica procesos de destradicionalización más intensa. Somos la primera generación que vive en una sociedad totalmente postradicional, un término preferible, en muchos aspectos, a "postmoderno". Una sociedad postradicional no es una sociedad nacional; estamos hablando de un orden cosmopolita universal. Tampoco es una sociedad en la que las tradiciones dejen de existir; en muchos aspectos, existen impulsos o presiones para su mantenimiento o recuperación. Sin embargo, se trata de una sociedad en la que la tradición cambia de categoría. En el contexto de un orden universalizador y cosmopolita, las tradiciones se ponen constantemente en contacto, unas con otras, y se ven obligadas a "manifestarse".

El orden social moderno se constituyó dentro de una ruptura con el pasado. Las "dos grandes revoluciones" que iniciaron el periodo moderno eran, cada una a su modo, fuerzas de ruptura con la tradición. La difusión de la producción capitalista desarraigó a muchas comunidades locales y disolvió numerosas prácticas y costumbres locales. Los códigos universalizadores de la democracia tratan las constituciones políticas como algo que debe elaborarse, no una cosa heredada del pasado. Pero la estabilización de la modernización sencilla también dependía de la remodelación de las tradiciones. Se inventa-

ron algunas nuevas, como el nacionalismo y varias formas renovadas de religión. Otros rasgos tradicionales, como los concernientes a los sexos y la familia, se modificaron a finales del siglo XVIII y durante el XIX.

El mundo caracterizado por la modernización sencilla tenía diversidad cultural. No obstante, ésta se basaba fundamentalmente en la permanencia de la segregación geográfica. Así ocurrió incluso en los países desarrollados. Por ejemplo, las comunidades de clase obrera vinculadas a ciertos tipos de industria se constituyeron sólo después de la revolución industrial, pero con frecuencia establecieron sus propias tradiciones. Hoy vemos que esas tradiciones vuelven a romperse o modificarse en casi todas partes.

En un momento de ruptura minuciosa con la tradición, las personas que se aferran a ella deben preguntarse y responder a otros por qué lo hacen. La universalización se cruza con luchas y confrontaciones activas. Por ejemplo, los movimientos feministas han desafiado las concepciones tradicionales de los sexos y las costumbres asociadas a ellas. Han intentado abrir un debate público sobre lo que seguía latente en esas tradiciones. La "feminidad" es una cuestión abierta; y ahora la virilidad, tanto tiempo dada por supuesta, ha quedado sometida a escrutinio.

El profundo efecto de las influencias en contra de la tradición explica por qué el concepto y la existencia del fundamentalismo han adquirido tanta importancia. El fundamentalista, como ya he dicho, es alguien que intenta defender la tradición al modo tradicional, en unas circunstancias en las que esa defensa se ha vuelto intrínsecamente problemática. La "insistencia" del fundamentalismo en la tradición y su énfasis en la "pureza" se pueden entender sólo en esos términos.

El término "fundamentalismo" se aplicó por primera vez, en un contexto religioso, aproximadamente a principios de siglo, para referirse a la defensa de la ortodoxia protestante contra las invasiones del pensamiento moderno[4]. Ha pasado a usarse con más amplitud sólo durante los últimos treinta años, algo que expresa lo reciente de las fuerzas destradicionalizadoras a las que corresponde.

El fundamentalismo no es una reacción a largo plazo ante la modernidad, como indica el carácter reciente de su desarrollo. La defensa de la tradición sólo suele adoptar el tono estridente que tiene hoy en el contexto de ruptura con la tradición, universalización e in-

---

[4] El estudio más exhaustivo es el de Martin E. Marty y R. Scott Appelby, *The Fundamentalism Project,* 3 vols, Chicago, Chicago University Press, 1993.

tercambios culturales de diáspora. Lo importante del fundamentalismo no es su defensa de la tradición en sí, sino la manera que adopta en relación con un mundo de interrogación y diálogo. Defender la tradición del modo tradicional significa afirmar su verdad ritual en una situación de asedio. Con el rechazo de los compromisos discursivos que tiende a reforzar un mundo de comunicación cosmopolita, el fundamentalismo es proteger un *principio,* tanto como una serie de doctrinas concretas. Esa es la razón de que puedan surgir posturas fundamentalistas incluso en religiones (como el hinduismo y el budismo) que, hasta ahora, han sido muy ecuménicas y tolerantes respecto a otras creencias.

Si esta opinión es acertada, el concepto de fundamentalismo no debería aplicarse sólo al área de la religión. Los fundamentalismos —defender la tradición a la manera tradicional— pueden aparecer en cualquier terreno básico de la vida social sujeto a la destradicionalización. Incluyendo las relaciones étnicas, el nacionalismo, los sexos y la familia. Los fundamentalismos religiosos, como se sabe, suelen superponerse con estos otros contextos. Por ejemplo, es probable que un fundamentalista protestante tenga firmes creencias sobre la necesidad de conservar formas "tradicionales" de nación, familia, etc. Sin embargo, el hecho de que la noción de fundamentalismo pueda aplicarse con tanta amplitud no tiene nada que ver directamente con que las creencias religiosas invadan estos campos. Se debe a que son, todos, contextos ocupados por la tradición, pero que, desde un punto de vista discursivo, se están abriendo forzosamente.

La ruptura con la tradición no sólo afecta al mundo social, sino que influye y es influida por la transformación de la naturaleza. La tradición, como la naturaleza, solía ser un contexto "externo" de vida social, algo predeterminado y, en gran medida, incontestable. El fin de la naturaleza —lo natural— coincide con el fin de la tradición, lo tradicional.

La reflexividad social es, al mismo tiempo, requisito y producto de una sociedad tradicional. Es preciso tomar decisiones basándose en una reflexión más o menos continua sobre las condiciones de la propia acción. Aquí, la "capacidad de reflexión", la reflexividad, se refiere al uso de información sobre las condiciones de acción como medio de reordenación y redefinición periódicas de lo que es la actividad. Se trata de un universo de acción en el que los observadores sociales son, a su vez, observados socialmente; y hoy tiene un alcance verdaderamente mundial. Quien dude de que es así debería tener en cuenta el cambio de categoría de la antropología. En la era de la modernización sencilla, marcada por el predominio de Occidente, la antropología era el estudio de pueblos que, en general, no respondían.

Un antropólogo visitaba una cultura extraña; a su vuelta, escribía una monografía que se depositaba en la biblioteca.

Ya no existe semejante situación. En las profundidades de la jungla, los antropólogos tienen probabilidades de encontrar pueblos nativos con conocimientos sobre ideas o incluso textos de antropología. Las etnologías se usan para interpretar culturas locales, reconstruir oficios y costumbres locales y servir de prueba en los tribunales de justicia. Tales fenómenos son importantes, muchas veces, en las luchas de poder. La idea del "aborigen" australiano o el "indio" norteamericano fue occidental, pero aquellos a quienes se refieren dichos términos los han empleado para intervenir en la política local y nacional e incluso en disputas mantenidas ante tribunales internacionales.

Las tradiciones resucitadas o protegidas, como sabemos, pueden degenerar fácilmente en *kitsch;* la conciencia reflexiva de esta posibilidad omnipresente es uno de los motores que impulsan el fundamentalismo. Por ejemplo, el novelista Yukio Mishima hizo un intento, famoso pero fútil, de revivir los valores y las costumbres en declive de los samuráis en el Japón de posguerra. La empresa, que culminó en su suicidio ritual, resultó algo absurda a ojos de la mayoría de los japoneses, pero retuvo cierta dignidad. Probablemente no podría decirse lo mismo de los habitantes de Suya Mura, un pueblo japonés que se hizo famoso (en Japón y en el resto del mundo) gracias a un estudio antropológico escrito por John Embree. Cincuenta años después del trabajo de campo que había realizado con su marido, la esposa de Embree volvió a visitar la zona. Se encontró con que los habitantes estaban menos interesados en recordar aquello que en utilizar su presencia para intentar convertir el pueblo en un foco turístico, como "aldea antropológica de Japón"[5].

En una sociedad de alta capacidad de reflexión, la apropiación habitual de conocimientos —en sus numerosas formas— suele sustituir a las orientaciones de la tradición. Se trata, por definición, de una sociedad enérgica, no pasiva. Incluso en los puntos donde se aferran a las tradiciones o las crean, los individuos, grupos y colectividades se ven más o menos obligados a adoptar una postura activa acerca de sus condiciones de existencia. Los movimientos sociales y los grupos de apoyo mutuo, de todo tipo, constituyen un rasgo distintivo del orden postradicional; pueden ser puramente locales, pero frecuentemente tienen consecuencias universalizadoras y participan en las diásporas universales.

---

[5] Este y otros muchos ejemplos están descritos en John Knight, "Globalisation and new ethnographic localities", *Journal of the Anthropological Society of Oxford,* vol. 3, 1992.

El impulso de expansión de la empresa capitalista sigue alimentando procesos universalizadores, como ha hecho en el pasado. Sin embargo, el capitalismo —como examinaremos más adelante— no fue nunca la única influencia en la universalización, y actualmente su repercusión en todo el mundo es más compleja y múltiple que nunca.

Con la caída de la Unión Soviética y la reorientación de los mecanismos de crecimiento económico en China y otras sociedades comunistas supervivientes, existe una economía capitalista mundial en un sentido más completo que nunca. Sin embargo, esa economía está más cargada de mecanismos reflexivos que en el pasado; y cada vez está más descentralizada, a pesar del poder que los estados y organismos occidentales continúan teniendo sobre lo que era "la periferia". Los teóricos socialistas del "desarrollo del subdesarrollo" tenían un objetivo fácil al que responsabilizar de los males del mundo, la influencia del capitalismo. Pero ahora, por más que se quiera seguir criticando los procesos sin trabas de la empresa capitalista, ese objetivo se ha hecho más elusivo. Las teorías conspiratorias sobre las disparidades mundiales no tienen la firme base que, al menos para algunos observadores, parecían tener en otro tiempo.

La difusión mundial de la economía capitalista ejerce una influencia fundamental en las dificultades del estado de bienestar en los países ricos y afecta de forma muy importante a las relaciones de clase, de maneras que se verán más tarde. Cuando no hay otras fuerzas que lo contrarresten, el capitalismo mantiene su tendencia a producir polarizaciones de renta, tanto en cada país como entre unos países y otros. Los estados que son capaces de financiar sistemas de bienestar desarrollados pueden retrasar esta tendencia con bastante éxito, pero sólo a costa de una presión social y fiscal cada vez mayor.

Las interpretaciones neoliberales del desarrollo económico insisten en que la reducción de las medidas de asistencia es un requisito necesario para la competitividad en una economía universalizadora. Según dichas interpretaciones, o bien interviene un efecto de Pareto en los procesos de crecimiento de las economías abiertas, en combinación con una tendencia al "goteo", o el aumento de las desigualdades es sencillamente el precio que hay que pagar por la competitividad. Muchas cosas dependen de que esta opinión sea acertada o no, porque se trata del argumento clave para insistir en que los pensadores de izquierda han prestado insuficiente atención a la oferta en su análisis del "compromiso para el estado de bienestar".

En capítulos posteriores voy a sugerir la necesidad de que se revisen por completo los términos de referencia de este debate. Baste aquí advertir que unas desigualdades cada vez mayores en las sociedades no son, desde luego no necesariamente, un requisito para incrementar la prosperidad global. Por el contrario, la igualdad puede extenderse paralelamente a un rápido crecimiento económico, medido con arreglo a índices convencionales, e incluso contribuir activamente a él. Así, en las economías asiáticas que han saltado a primer plano en las tres o cuatro últimas décadas, las rentas de los trabajadores de bajos ingresos han aumentado en términos absolutos y en relación con los ejecutivos y empresarios. Por ejemplo, Corea del Sur y Taiwán se han desarrollado rápidamente desde mediados de los 60, al mismo tiempo que ha disminuido la diferencia entre ricos y pobres; mientras que, por el contrario, en numerosos países africanos y latinoamericanos, el estancamiento económico ha ido acompañado de una disminución en los ingresos relativos de quienes se encuentran en la franja inferior.

Debemos ser precavidos acerca de qué significa una mayor equiparación, por motivos que a continuación voy a exponer. Los países asiáticos que han progresado no dependen de mecanismos semejantes al estado de bienestar occidental para obtener la equiparación, sino que ofrecen los medios para que los grupos más pobres trabajen en la mejora de sus condiciones de vida. Por simple cuestión numérica, los más pobres del conjunto de la población tienen muchos más recursos que los ricos. Además, en las economías asiáticas los pobres "ahorran" invirtiendo en otros con quienes tienen estrechos lazos de unión, en redes familiares o de amistad. El rendimiento de este tipo de "inversiones" se halla en una mayor solidaridad social, pero también tiene, probablemente, repercusiones importantes en la productividad económica. En las sociedades donde la diferencia entre ricos y pobres es muy amplia, no suelen hacerse dichas "inversiones".

A simple vista, puede parecer que la universalización de las relaciones económicas capitalistas da a las grandes empresas una posición hegemónica en las economías de los estados y en el conjunto de la economía mundial. Y, desde luego, otorgan enorme poder, puesto que son capaces de trasladar inversiones de capital de un lugar a otro, a menudo sin tener muy en cuenta los efectos en las vidas de las poblaciones locales involucradas. Al mismo tiempo, convertir a las grandes empresas en demonios, una actividad tan popular entre sectores de la izquierda en otro tiempo, no tiene ahora demasiado sentido.

Las influencias universalizadoras suelen deshacer la formación de monopolios o de oligopolios como los que se encuentran frecuen-

temente en las economías nacionales. La famosa tendencia de la producción capitalista al monopolio dependía probablemente, en realidad, de las relaciones de colaboración entre el estado y el capital, que ahora se están viendo debilitadas. Como otras organizaciones, las grandes empresas se enfrentan a una atmósfera económica hostil a órdenes burocráticas establecidas. Ello no quiere decir, como algunos han sugerido, que las grandes compañías vayan a desintegrarse por completo, pero sería difícil afirmar que las condiciones económicas actuales vayan a producir una expansión ilimitada de su poder económico o social.

Las grandes empresas influyen en nuevas formas de regionalización social y económica, pero no son necesariamente los principales agentes involucrados. La modificación de las pautas de regionalización responde a aspectos más amplios de la universalización o, para ser más exactos, a relaciones cambiantes entre lo local y lo universal. Como en otras materias, los procesos de regionalización son dialécticos; muchas comunidades locales que existían anteriormente se desintegran o se reestructuran de forma sustancial, pero esos mismos cambios fomentan además la movilización de dichas comunidades.

Los efectos combinados de la universalización y la capacidad social de reflexión alteran el carácter de los sistemas de estratificación en las sociedades desarrolladas y en el resto del mundo. En la literatura sociológica reciente se ha hablado mucho sobre las consecuencias de la disminución del número de trabajadores manuales y el aumento simultáneo de la proporción de gente en puestos administrativos y profesionales, cambios que se unen, de manera compleja, a la entrada generalizada de las mujeres en el mercado de trabajo remunerado. Tales cambios poseen una importancia innegable, dado que influyen en el sistema de clases y en la vida política de las sociedades modernas; y, a su vez, la universalización tiene enormes efectos en ellos.

No obstante, también es muy importante el hecho de que el aumento de la reflexividad social produzca formas de "doble discriminación" que afectan a los desfavorecidos. A los efectos de las privaciones materiales se añade una descalificación de la incorporación reflexiva al orden social en su conjunto. Los mecanismos excluyentes suelen ser tanto sociales como psicológicos. En otras palabras, no sólo se refieren a la sujeción a los modos de poder procedentes del control técnico de los sistemas de conocimiento, sino que atacan la integridad del yo: tendré mucho que decir sobre ello en posteriores capítulos.

La perspectiva política de la izquierda —y, por consiguiente, la reacción en contra de la derecha— se ha centrado siempre en un concepto de emancipación. Emancipación significa liberación o, más bien, liberaciones de diversas clases: liberación de la tradición, de las trabas del pasado; liberación del poder arbitrario; y liberación de las limitaciones de la pobreza material o las privaciones. La política emancipadora es una política de los azares de la vida. Su fin es incrementar la autonomía de acción.

Desde luego, la política emancipadora sigue siendo importante para cualquier programa político radical. A él se une hoy, no obstante, una serie de preocupaciones surgidas de los cambios que acabamos de describir: la ruptura con la tradición y la desaparición de la naturaleza. Dichas preocupaciones plantean cuestiones relacionadas con la política de la vida. Esta última, y las disputas y luchas relacionadas con ella, hablan de cómo debemos vivir en un mundo en el que todo lo que solía ser natural (o tradicional) tiene que ser ahora, en cierto sentido, objeto de elección o decisión.

La política de la vida es una política de la identidad y de la elección. Un motivo por el que los debates entre izquierda y derecha han sido frecuentemente tan poco atractivos para gran parte de la población profana es sencillamente que no abordan estos nuevos campos de acción. Sería un error fundamental creer que la política de la vida es sólo una preocupación de los más ricos. De hecho, en ciertos aspectos ocurre lo contrario. Varios de los grupos más pobres de la actualidad (y no sólo en las sociedades desarrolladas) se enfrentan con más agudeza a los problemas de destradicionalización. Por ejemplo, gran número de mujeres abandona el matrimonio y, de acuerdo con esa afirmación de autonomía, rehace su vida. Pero muchas entran a formar parte de los "nuevos pobres", especialmente si son cabezas de familias monoparentales. Además de descender económicamente, se ven obligadas a explorar nuevas formas de vida doméstica y relaciones de parentesco.

La política de la vida no es, o no sólo, una política de lo personal; los factores involucrados se han generalizado a muchos aspectos de la vida social, incluyendo algunos de gran amplitud. Los intereses ecologistas y feministas tienen una importancia esencial en las luchas de la política de la vida, pero, desde luego, no las agotan. Por el contrario, la reflexión sobre la política de la vida ayuda a explicar por qué han adquirido tanta importancia. Se trata de reacciones y com-

promisos con un mundo en el que precisamente la tradición ya no es tradicional y la naturaleza ya no es natural.

La política de la vida cubre asimismo áreas muy ortodoxas de participación política: por ejemplo, el trabajo y la actividad económica. Como tantos otros terrenos de la vida social, el trabajo era hasta hace poco, en la experiencia de muchos, algo predestinado. La mayoría de los hombres podía confiar en tener un trabajo remunerado durante gran parte de su vida, mientras que las mujeres quedaban frecuentemente reducidas al medio doméstico. La protesta contra ese "destino" se debió principalmente, en primer lugar, a un impulso emancipador. Así ocurrió con el movimiento sindical, dominado por hombres, desarrollado con la máxima energía entre los trabajadores manuales que, más que ningunos otros, experimentaban el trabajo como una serie de condiciones previas que ofrecían escasa libertad de acción. También fue así con las primeras formas de feminismo.

En la época actual, incluso entre los grupos más desfavorecidos, el trabajo no suele considerarse materia de destino (curiosamente, es más frecuente que se juzgue así el desempleo). Existe una extendida conciencia reflexiva de que lo que se considera "trabajo" tiene una definición más amplia de lo que solía y que se trata de un concepto problemático y controvertido. Dados los cambios en la estructura de clases, cada vez menos gente sigue automáticamente la ocupación de sus padres o las que son típicas de comunidades laborales homogéneas. La participación de gran número de mujeres en el mercado de trabajo ha dejado claro que es preciso tomar ciertas decisiones y atribuir prioridades, no sólo respecto a intentar obtener un empleo y no otro, sino acerca de qué lugar debe ocupar el trabajo en relación con otros valores. Hay que tener en cuenta numerosos factores. Por ejemplo, el hecho de que muchos jóvenes dediquen años a su educación superior rompe la transición "natural" entre la escuela y el trabajo. Muchos estudiantes se pasean por el mundo antes de intentar encontrar empleo. Y las personas de más edad pueden hacer prácticamente lo mismo en una fase posterior de sus vidas.

La política de la vida se ocupa de los desafíos que afronta la humanidad en su conjunto, no sólo las decisiones que deben tomar los individuos ante muchas más opciones de las que tenían en otra época. Se ha afirmado que la crisis ecológica es hoy, para nosotros, lo que las crisis capitalistas fueron para las primeras formas de sociedad industrializada. Esta idea tiene algo de verdad, pero está expresada de tal manera que no resulta atractiva. Después de todo, el capitalismo no se ha superado, como esperaban y predecían los socialistas; además, los problemas ecológicos que nos trastornan no pueden entenderse como cuestiones que sólo afectan al medio ambiente. Son,

más bien, una señal y una manifestación de la importancia que tienen los problemas de la política de la vida. Plantean de forma especialmente enérgica las cuestiones que es preciso afrontar cuando el "progreso" tiene un doble filo terrible, tenemos nuevas responsabilidades ante las generaciones futuras y existen dilemas éticos que los mecanismos de crecimiento económico constante nos hacen dejar de lado o reprimir.

EL CAMBIO SOCIAL Y EL PAPEL DE LA CONFIANZA ACTIVA

En un orden social destradicionalizador, la población se vuelve más activa y reflexiva, aunque es necesario interpretar adecuadamente el significado de "reflexiva". Cuando el pasado ya no predomina o se convierte en una "razón" más, entre otras, para nuestras acciones, los hábitos existentes previamente no son más que una guía de acción limitada; mientras que el futuro, abierto a numerosas posibilidades, adquiere un interés irresistible. Aquí está sobre el tapete, en el contexto de la incertidumbre fabricada, la cuestión de generar confianza activa, una fe en los demás o en las instituciones (incluyendo las instituciones políticas) que debe producirse y negociarse.

La confianza activa, combinada con una sociedad de personas listas, implica una concepción de la política generativa estrechamente unida a las preocupaciones de la política de la vida. Utilizo el concepto para señalar el contraste con las ideas ortodoxas de la izquierda y la derecha. La política generativa implica una serie de circunstancias:

1) Fomentar las condiciones para lograr los resultados deseados —dejemos, por el momento, quién desea qué como un punto negro—, sin determinar tales deseos ni llegar a esos resultados "desde arriba".
2) Crear situaciones en las que pueda construirse y mantenerse la confianza activa, sea en instituciones de gobierno o en organismos relacionados.
3) Otorgar autonomía a los afectados por políticas o programas específicos y desarrollar, de hecho, esa autonomía en numerosos contextos.
4) Generar recursos que incrementen la autonomía, incluyendo la riqueza material; hablamos de recursos que estimulen la productividad en el amplio sentido mencionado más arriba.
5) Descentralizar el poder político. La descentralización es un requisito de la eficacia política, debido a la necesidad de que la

información fluya de abajo a arriba y del reconocimiento de la autonomía. Sin embargo, el tira y afloja entre la descentralización y el centro político no es un juego de todo o nada. La descentralización puede aumentar, a veces, la autoridad del centro, a causa de las negociaciones políticas o porque crea una mayor legitimidad.

Esta descripción de la política generativa no significa, en absoluto, que se limite a la esfera política, sino que abarca una serie de terrenos en los que surgen cuestiones políticas ante las que hay que reaccionar. La confianza activa está estrechamente unida a dicha concepción de la política generativa. Ya no depende de alineaciones previas y es más contingente y contextual que casi todas las formas anteriores de relaciones de confianza. No implica necesariamente la igualdad, pero tampoco es compatible con el respeto derivado de las formas tradicionales de categoría. La confianza activa exige una mayor "visibilidad" de las relaciones sociales pero, al mismo tiempo, ayuda a incrementarla.

Con la modernización reflexiva, gran parte de la población vive en el mismo "espacio discursivo"; las cuestiones políticas forman un tipo de argumento en una serie de compromisos reflexivos con el mundo en general (o de retiradas de él). Varios autores afirman que los problemas de actuación política se han hecho tan complejos que sólo pueden manejarlos unos cuantos especialistas. Sin embargo, desde otro punto de vista, nunca ha habido un momento en el que la información sobre los acontecimientos y problemas se debatiera de forma más pública y continuada que actualmente.

El carácter contingente y negociado de la confianza activa no significa que el apoyo a los partidos políticos establecidos sea más volátil, aunque puede ser así en ciertos contextos. Sin embargo, las cuestiones generales de sumisión pasan a primer plano. Allí donde el gobierno nacional ha pasado a ser sólo uno más de los numerosos puntos de referencia para la vida del individuo, muchas personas pueden no "escuchar" demasiado lo que ocurre en la esfera política (ortodoxa). De cualquier forma, el hecho de "desconectar" puede ir acompañado de una atención específica a problemas que cada individuo considera fundamentales. Aunque, en ocasiones, parezca lo contrario, muchos pueden estar más preocupados por cómo les gobiernan que en la época de la modernización sencilla.

La posibilidad de que, en cualquier momento, se pueda volver a "conectar", para olvidarse de la política todo o casi todo el resto del tiempo, es indudablemente un punto a favor de la democracia liberal. Como dice Norberto Bobbio, los sistemas que intentan ser "dema-

siado democráticos", que extienden el gobierno formal a muchas áreas de la vida, acaban por volverse, de hecho, *anti*democráticos[6]. Pero, en un mundo de gente lista, la mayoría de las personas sabe, la mayor parte del tiempo, la mayoría de lo que saben los gobernantes. Dicha situación puede servir para detener las políticas que pretende iniciar un gobierno, pero también puede significar que, cuando la gente conecta, se obtiene más apoyo del que se preveía.

Una influencia fundamental es el vago efecto de los "sistemas abstractos" —sistemas de conocimiento de todo tipo— en nuestras vidas actuales. Bajo el doble influjo de la universalización y la ruptura con la tradición, muchos aspectos de la vida diaria se vacían de conocimientos locales y se ven invadidos por sistemas expertos de conocimiento. Los cambios revolucionarios de nuestro tiempo no están ocurriendo tanto en el terreno político ortodoxo como en las líneas de interacción de las transformaciones mundiales y locales. Estamos hablando de algo más profundo que el efecto de la transformación tecnológica en las vidas personales, a pesar de la enorme dimensión de esta última. Los sistemas abstractos incluyen la tecnología, pero también cualquier forma de conocimiento experto que sustituya a las artes o habilidades de origen local.

El papel creciente que cumplen los conocimientos técnicos en la vida social se entrelaza con la capacidad de reflexión; ya no son sólo prerrogativa de los expertos. En cualquier caso, nadie puede ser experto más que en un área muy restringida. Todos los expertos son profanos respecto a todos los demás sistemas abstractos que influyen en su vida; pero cada individuo que es profano en algo puede también, en principio y, a menudo, en la práctica, hacerse con el conocimiento experto que debe aplicarse en el contexto de las actividades sociales. Todas las formas de conocimiento presuponen confianza activa, puesto que toda declaración de autoridad se hace junto a las de otras autoridades y los expertos están frecuentemente en desacuerdo entre sí.

La visión del futuro de Saint-Simon, que contribuyó a inspirar el socialismo, preveía que la vida política acabaría siendo dirigida por expertos; en este caso, científicos e ingenieros. Sin embargo, para bien o para mal, esta idea ha resultado vacía. Sólo tenía sentido en relación con la modernización sencilla, en la que se suponía que la ciencia y la tecnología generaban verdades incontrovertibles. La política no puede reducirse a un conocimiento técnico; pero éste tampoco puede sostener las afirmaciones de legitimidad que son posibles en sistemas de autoridad más tradicionales.

---

[6] Norberto Bobbio, *The Future of Democracy,* Cambridge, Polity, 1987. [Trad. esp.: *El futuro de la democracia.* Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.]

Existen varias razones para ello. Un experto sólo puede reivindicar la verdad provisionalmente, porque otros con credenciales equivalentes pueden refutar sus opiniones. En la mayoría de los terrenos, el estado de los conocimientos varía con bastante rapidez, de modo que una cosa que se asegura con confianza en un momento determinado puede quedarse rápidamente obsoleta. Además, en una época de capacidad social de reflexión, el conocimiento ha dejado de ser dominio exclusivo del experto; cualquier pretensión especializada de tener el conocimiento necesario para las tareas prácticas de la vida social tenderá a perder valor al hacerse, aunque a menudo sea de forma imperfecta, moneda de uso corriente. El propio prestigio de la ciencia, tan importante para etapas anteriores en el desarrollo de las instituciones modernas, se subvierte debido precisamente al escepticismo que constituye el motor de la aventura científica.

La importancia práctica de este último elemento tiene gran alcance. Por ejemplo, una persona con problemas de salud puede seguir acudiendo, en primer lugar, a la esfera de la ciencia y la tecnología médica ortodoxas para resolverlos, y seguir el primer diagnóstico que le den. Sin embargo, con el telón de fondo de los mecanismos de confianza activa, la decisión podría ser muy bien pedir una segunda o tercera opinión. Fuera de la medicina ortodoxa, reclama la atención una enorme variedad de terapias y tratamientos alternativos. Los pacientes que acudan a cualquiera de ellos se encontrarán probablemente con que también son objeto de controversias internas; por ejemplo, hay muchos tipos distintos de psicoterapias, algunas de las cuales aseguran curar enfermedades físicas. No existe un experto de expertos que guíe el camino.

Los dilemas surgidos tienen profundas consecuencias. En diversos contextos, se puede persistir con las formas establecidas de actuar: en materia de medicina, lealtad política, dieta, sexualidad y otras muchas. Sin embargo, es difícil no ser consciente de que cualquier modo de vida —por muy tradicional que sea— no es sino uno más entre otras formas posibles. Con frecuencia, los hábitos pueden ocultar el carácter contingente de la confianza activa en tales circunstancias; pero el hecho de que los hábitos no tengan fundamento, en comparación con otros tipos de actividades más tradicionales, significa que, en situaciones de tensión o crisis, personal o colectiva, la confianza puede retirarse rápidamente y depositarse en otro lugar.

Todos estos rasgos se hallan en las áreas de la vida personal y emocional. En los compromisos sexuales y en las relaciones entre padres e hijos, la confianza debe generarse mediante un compromiso activo con el otro o los otros. Para mucha gente, el matrimonio ha variado radicalmente de carácter. Se ha convertido en un signo público

de concesión de confianza activa. Hace sólo algunas décadas había escasa retórica sobre el "compromiso" en la vida personal. Una vez que se llegaba al matrimonio, éste era un estado "natural"; o se estaba casado, o no. El matrimonio *era*, en sí, un compromiso, definido como tal por las normas sociales. No era preciso aislar y debatir el "compromiso" de la manera que se ha hecho tan común actualmente.

El papel de la confianza activa en las relaciones entre padres e hijos quizá no sea tan obvio, pero no por ello es menos importante. La autoridad de los padres sobre los hijos, al menos en gran número de grupos, se da mucho menos por sentada que antes, algo que provoca precisamente la desesperación de los autores más conservadores. Por muy amplias que sean las consecuencias de este cambio, en esta situación las relaciones entre padres e hijos se someten, cada vez más, a una negociación entre ambas partes. Los niños, desde muy pequeños, tienen generalmente más autonomía en sus relaciones con los mayores de la que había en el pasado. No es casual que en los últimos años haya visto la luz un gran volumen de abusos sexuales de niños que, hasta entonces, estaba probablemente oculto; o que ahora se hable tanto, en todo el mundo, sobre los derechos del niño. Lo que al crítico conservador puede parecerle un declive censurable de la autoridad paterna y el deber filial es algo más complejo y esperanzador de lo que sugiere una interpretación tan pesimista. La autoridad de los padres sobre los hijos es menos arbitraria de lo que solía ser; los padres deben explicar con más frecuencia sus acciones, a sus hijos o a otros. Como consecuencia, hay más problemas y presiones, como ocurre en otras áreas de ruptura con la tradición. Pero ello no quiere decir que la autoridad paterna salga siempre debilitada; puede aumentar cuando se apoya más en el consentimiento que en una imposición directa de poder.

La aparición de los sistemas abstractos en la vida social y las reacciones que el fenómeno conjura no afectan únicamente a la vida local y la identidad personal; sus influencias se extienden hasta el más completo de los órdenes universales, incluyendo los distintos contextos del riesgo de grandes consecuencias.

La incertidumbre fabricada y los entornos de riesgos universales

Existen cuatro contextos principales en los que nos enfrentamos a riesgos de grandes consecuencias procedentes de la expansión de la incertidumbre fabricada. Cada uno corresponde, como voy a intentar mostrar, a una dimensión institucional de la modernidad.

El primero se refiere a la influencia del desarrollo social moderno

en los ecosistemas mundiales. Nuestra relación con el medio ambiente se ha vuelto problemática en varios aspectos. Los recursos materiales necesarios para sostener la vida humana y, en concreto, el modo de vida de las regiones industrializadas del mundo, van a estar amenazados probablemente de aquí a medio plazo. El informe original del Club de Roma destacaba las amenazas a los recursos no sostenibles pero, en la actualidad, los ecologistas suelen hacer más hincapié en la capacidad mundial de eliminación de residuos. La lista de peligros es muy conocida: el desarrollo probable del recalentamiento global, como consecuencia de la producción de los llamados "gases de invernadero"; la disminución de la capa de ozono; la destrucción de los bosques tropicales; la desertización; y la contaminación de las aguas hasta un punto que, probablemente, inhibirá los procesos de regeneración que contienen.

Una segunda crisis afecta al desarrollo de la pobreza a gran escala, lo que se ha definido como el "holocausto de la pobreza". Las estadísticas no son precisas pero, cualquiera que sea la forma de calcularlas, revelan niveles alarmantes de miseria. Más del 20 por cien de la población mundial vive en condiciones de pobreza absoluta, si ésta se define como una situación en la que las personas son incapaces habitualmente de satisfacer sus necesidades básicas de subsistencia.

Las causas de la pobreza mundial son complejas y la tendencia global del cambio es difícil de interpretar. Desde luego, se han terminado los días en los que las desigualdades mundiales se podían achacar sencillamente a la expansión del capitalismo, aunque es indudable que los mercados capitalistas poseen frecuentemente un efecto polarizador en las distribuciones de la riqueza y las rentas. Asimismo ha quedado patente que no es siempre la falta de desarrollo económico lo que provoca el empobrecimiento sino, en ocasiones, el propio "desarrollo". Un modo de vida que puede haber sido modesto, en términos económicos, pero que era autosuficiente y se organizaba a través de la tradición local, se desintegra cuando se introduce un proyecto de desarrollo, como una presa, una plantación o una fábrica[7].

Por consiguiente, las personas pueden hallarse en una situación de pobreza relativa aunque sus niveles de vida hayan mejorado algo; se ven obligadas a aceptar una sociedad para la que están mal preparadas y en la que se encuentran marginadas. La pobreza relativa es una noción mucho más esquiva que la miseria absoluta; algunos dicen que toda pobreza es relativa, es decir, dan una definición elástica

---

7 Paul Ekins, *A New World Order*, Londres, Routledge, 1992.

al concepto. De cualquier modo, si se utilizan las medidas habituales, incluidas las designaciones oficiales de pobreza, millones de personas en las sociedades más ricas son también pobres.

Una tercera fuente de conflictos es la amplia difusión de armas de destrucción masiva, junto con otras situaciones en las que la violencia colectiva es una posibilidad amenazadora. El final de la guerra fría ha disminuido la posibilidad de una confrontación nuclear que habría podido destruir gran parte de la vida humana sobre la tierra, pero no la ha eliminado por completo. Hay quizá hasta quince países en posesión de armas nucleares. El número ha aumentado desde los días de la guerra fría, como resultado de la aparición de nuevos países nucleares tras la desintegración de la Unión Soviética. La proliferación de armas nucleares es una perspectiva bastante probable, dada la gran cantidad de reactores "pacíficos" capaces de producir plutonio y dado el comercio mundial de esta sustancia.

El problema de la violencia, cómo disminuirla o prevenirla, es una de las cuestiones más difíciles reveladas por la desaparición del enfrentamiento entre superpotencias. Como todos sabemos (de manera reflexiva), existe un nuevo orden mundial, pero tiene un aspecto tan preocupante como el antiguo. El problema no consiste sólo en la acumulación de material militar, sino en las tensiones locales exacerbadas en numerosas regiones, frecuentemente vinculadas a divisiones nacionalistas, religiosas y étnicas. Es evidente, en retrospectiva, que la situación de guerra fría, pese al peligro abrumador que representaba, era una fuerza estabilizadora, en ciertos aspectos, para muchas regiones del mundo.

A gran escala, la violencia es esencialmente un problema unido al orden militar mundial; pero, desde luego, es también algo que aparece en múltiples situaciones más vulgares. Por ejemplo, la violencia masculina contra las mujeres fuera del contexto de la guerra es un fenómeno de importancia generalizada. Si hay, como ha afirmado Marilyn French, una "guerra contra las mujeres", no está confinada a ninguna zona específica del mundo[8].

El cuarto foco de crisis mundiales es la represión a gran escala de los derechos democráticos "y la incapacidad de un número cada vez mayor de personas para desarrollar ni siquiera una pequeña parte de su potencial humano"[9]. Aperentemente, el dominio militar está en declive. Sin embargo, en 1993, existían aún más de cincuenta regímenes militares en distintas partes del mundo. Según Amnistía Internacional,

---

[8] Marilyn French, *The War Against Women*, Londres, Penguin, 1992. [Trad. esp.: *La guerra contra las mujeres*, Barcelona, Plaza & Janés, 1992.]

[9] Ekins, *A New World Order*, pág. 1.

había gente encarcelada por motivos de conciencia —exclusivamente por su religión, su idioma o su origen étnico— en más de ochenta países de todo el mundo.

Esta categoría mantiene una estrecha relación con las anteriores. La guerra fría permitió el mantenimiento de un diálogo hipócrita de "derechos democráticos" en un periodo durante el que dicho concepto, en gran parte, se vació y se transformó en un pretexto para los intereses estratégicos de las superpotencias. Sucesivos gobiernos norteamericanos dejaron claro que no tolerarían regímenes considerados incompatibles con los intereses de Estados Unidos y contribuyeron activamente a desestabilizar otros que no parecían conformes a dichos intereses. La Unión Soviética proclamó su apoyo a la "democracia" en voz tan alta como su oponente; al mismo tiempo, llevó adelante políticas regidas, sobre todo, por preocupaciones geopolíticas.

La desaparición de la guerra fría ha servido para dejar claro que existen factores estructurales básicos en la sociedad mundial que contribuyen a impedir los derechos democráticos. La represión de la democracia no era un fenómeno exclusivo de la guerra fría o del autoritarismo político. Mucha gente es "incapaz de desarrollar ni siquiera una pequeña parte de su potencial humano" debido a la pobreza que se les impone o al carácter restrictivo de las circunstancias en las que viven.

Las cuatro series de "males" mundiales que hemos destacado hacen referencia a distintas dimensiones institucionales de la civilización moderna, como indica mi primer esquema.

(Capitalismo)	Polarización económica	Amenazas ecológicas	(Industrialismo)
(Vigilancia)	Negación de los derechos democráticos	Amenaza de guerra a gran escala	(Medios de violencia)

La difusión mundial de la modernidad, como destacó siempre la izquierda (y ahora la izquierda y la derecha están de acuerdo en ello) se vio impulsada, en gran parte, por el dinamismo de la empresa capitalista. Sin embargo, el mundo moderno no es sólo *capitalista;* posee otras dimensiones estructurales, como he intentado demostrar en otras obras. Entre dichas dimensiones está el *industrialismo,* como modo de producción que rige nuestra relación cambiante con la naturaleza material; el control del poder militar y los *medios de violencia,* y el control de la información, o *vigilancia,* como forma de generar poder administrativo.

Junto a cada una de estas dimensiones —y en relación con cada uno de los cuatro entornos de riesgo—, la pregunta que debe hacer el radicalismo político es: ¿qué formas sociopolíticas alternativas tendrían posibilidades de existir? Voy a elaborar casi todo el resto del presente libro en torno a las respuestas que sugiero en mi segundo esquema.

(Capitalismo)	Economía post-escasez	Naturaleza humanizada	(Industrialismo)
(Vigilancia)	Democracia dialogante	Poder negociado	(Medios de violencia)

(1) La noción de una economía post-escasez, al menos en cierta versión, fue una idea fundamental en algunas versiones del marxismo. Los interesados en impulsar la opción económica más "realista" del control directivo de la economía la despreciaron por considerarla utópica. Ahora, las cosas han cambiado por completo. La idea de someter la vida económica a una dirección central ha perdido sus credenciales de radicalismo. Por el contrario, la idea de una economía post-escasez, como intentaré mostrar en un capítulo posterior, ha dejado de ser totalmente utópica. Como las demás posibilidades políticas aquí descritas, se puede abordar con una actitud de realismo utópico; posee rasgos de utopía, pero no es poco realista porque corresponde a tendencias observables.

La idea marxista de una sociedad post-escasez era la visión de una era de abundancia universal, en la que la escasez desaparecería por completo. En este sentido, desde luego, es puramente utópica y no ofrece ningún asidero en una situación mundial en la que lo necesario es la conservación de los recursos, y no su desarrollo ilimitado. Tal como lo empleo aquí, el concepto de post-escasez significa algo distinto; se refiere a una situación o, para ser más exactos, a un conjunto de situaciones donde el crecimiento económico deja de tener una importancia abrumadora.

La post-escasez no significa la ausencia de escasez; siempre habrá, en cualquier caso, bienes "de posición". Las tendencias hacia una economía de post-escasez surgen cuando se cree que los procesos de acumulación *amenazan o destruyen modos de vida valiosos*; cuando la acumulación se vuelve manifiestamente *contraproducente para sí misma*, es decir, cuando hay un "exceso de desarrollo" que produce consecuencias económicas, sociales o culturales inferiores a las deseables; y cuando, en las áreas de la política de la vida, los individuos o los grupos toman decisiones sobre modos de vida que *limitan o*

van activamente en contra de la obtención de los máximos beneficios económicos.

El intento de contrarrestar la desigualdad económica ha estado estrechamente unido, en las sociedades desarrolladas, al ascenso del estado de bienestar, la principal preocupación de un socialismo a la defensiva. En el siguiente capítulo voy a ocuparme de aspectos de la desigualdad en el contexto de los problemas del sistema de bienestar. No obstante, a mi juicio, dicho examen no puede realizarse de forma aislada respecto a los problemas más generales de la pobreza mundial.

(2) La humanización de la naturaleza comprende la ecología, pero es preciso abordar las cuestiones ecológicas de la manera indicada por el análisis de la destradicionalización. La naturaleza ha llegado a su fin de forma paralela a la tradición. No se puede fijar exactamente en qué punto la desnaturalización de la naturaleza terminó con nuestro "entorno natural"; pero, en algún momento del siglo pasado, se rompió e invirtió la antigua relación entre los seres humanos y aquélla. En vez de preocuparnos, sobre todo, por lo que la naturaleza puede hacernos, ahora tenemos que preocuparnos por lo que le hemos hecho a ella.

Abordar el problema de la humanización de la naturaleza significa empezar por la existencia de la "naturaleza plástica", la naturaleza incorporada en un orden post-tradicional. Raramente se pueden tomar decisiones sobre qué conservar o qué intentar recuperar mediante referencia a lo que existe independientemente de los seres humanos. Los problemas del agotamiento de los recursos y el daño medioambiental se pueden analizar, a veces, teniendo en cuenta hasta qué punto se alejan de los ciclos naturales de regeneración. No obstante, en otros aspectos —en relación con la tradición y la naturaleza—, la conservación (o la renovación y reconstrucción) tiene que abordar el problema de cómo adaptarse al pasado e interpretarlo en relación con diversos futuros proyectados.

(3) Actualmente, la guerra a gran escala amenaza el medio ambiente de una forma tan devastadora como otras formas más pacíficas de tecnología. No siempre fue así; ahora existe una conexión entre la industrialización y la guerra. Las tecnologías industriales de armamento son capaces de destruir vastas áreas de territorio o contaminar la atmósfera de toda la tierra. Incluso un intercambio nuclear limitado podría crear las condiciones para un "invierno nuclear"; como ocurre con otros riesgos de grandes consecuencias, nadie sabe exactamente qué probabilidad hay de ello. Otras formas de armamento industrial,

como las armas químicas, pueden producir contaminación masiva. Y ¿quién sabe lo que podrían acarrear otros diez, veinte o cien años de desarrollo de nuevas armas?

Si la violencia significa el uso de la fuerza física para obtener nuestros fines, se trata indudablemente de algo cotidiano, no algo vinculado sólo al poder bélico militar. Una teoría política y normativa de la violencia no puede ocuparse exclusivamente de la paz, o, por lo menos, debe generalizar más allá de una situación hipotética de ausencia de guerra. En el mundo de hoy, intentaré demostrar, existe una nueva relación entre la violencia, por un lado, y la posibilidad de comunicación dialogante, por otro; y dicha relación se aplica, en principio, a todas las formas de violencia, desde la violencia doméstica hasta la guerra.

(4) ¿Podría existir un orden social libre de violencia? La idea, por supuesto, es utópica. Pero la posibilidad de disminuir verdaderamente sus niveles, en áreas sociales que van desde el derecho personal hasta lo más universal, es bastante realista y, como en otras áreas de riesgos de grandes consecuencias, es necesaria si pretendemos que la humanidad sobreviva al peligroso periodo que se cierne sobre ella. El anverso del uso de la fuerza es el poder negociado, un fenómeno que se acerca a la democracia. La democratización está unida a las posibilidades de vigilancia de los estados y otras organizaciones en el mundo moderno; la cuarta dimensión de las instituciones modernas mencionadas anteriormente. En el próximo capítulo voy a dedicarme a la cuestión de la democracia, sus formas y posibilidades.

CAPÍTULO IV

Dos teorías de la democratización

LA POPULARIDAD DE LA DEMOCRACIA

¡De pronto, todo el mundo ha descubierto la democracia! La pasión por el gobierno democrático ha sido siempre un signo distintivo de las filosofías políticas liberales, pero el viejo conservadurismo y el socialismo revolucionario siempre se mantuvieron a distancia. Sin embargo, hoy, ¿existe algún pensador político que no sea, en uno u otro sentido, un demócrata?

Incluso aquellos que, como algunos autores neoliberales, tienen dudas sobre la eficacia de las instituciones democráticas formales, se han convertido en defensores de la democratización. Para ellos, el mercado democratiza lo que la política democrática no puede abarcar. Además, el entusiasmo universal por la democracia no se limita al plano teórico. En los primeros años 90 hubo movimientos en numerosos países de todo el mundo para intentar sustituir los gobiernos autoritarios o los regímenes de partido único por un sistema pluripartidista. Por ejemplo, a lo largo del periodo entre 1989 y mediados de 1993, y sólo en África, más de veinte países se propusieron introducir regímenes constitucionales e instituciones parlamentarias democráticas.

¿Por qué la democracia ha adquirido una popularidad más o menos universal? ¿Cuál es la mejor forma de interpretar el concepto de democracia? ¿Cuáles son sus perspectivas de desarrollo en el futuro, desde el punto de vista del realismo utópico?

La primera de estas preguntas se puede abordar de dos formas opuestas. Una es la que denominaré el enfoque ortodoxo, la opinión de Francis Fukuyama aunque, desde luego, no es exclusiva de él. La concepción ortodoxa de democratización considera que la desaparición de alternativas históricas es una virtud o, en el caso de Fuku-

yama, incluso hace una defensa filosófica de ella. La democracia se ha hecho hoy universalmente popular sencillamente porque es el mejor sistema político que puede tener la humanidad. Y la mayoría de las naciones y los pueblos lo ve así. El fascismo fracasó hace mucho tiempo, el comunismo ya no existe y el poder militar no puede producir un gobierno eficaz. La democracia liberal, unida al capitalismo en la esfera económica, es todo lo que queda; algunos se muestran entusiastas ante esta situación, otros (como Fukuyama) la aceptan sólo con cierta resignación.

La opinión ortodoxa no es nueva. "Dos hurras por la democracia" decía de manera poco sutil E. M. Forster; este entusiasmo, no muy ferviente, por la democracia adquirió sólida forma sociológica gracias a Max Weber, ya a principios de siglo. Weber estaba influido por la crítica de la democracia y la producción capitalista procedente del viejo conservadurismo, aunque no la aceptaba. La democracia permite a las poblaciones votar para decidir quién debe gobernar y, en ciertas condiciones, puede ayudar a crear buenos dirigentes políticos. Permite cierto grado de elección, algo que, por definición, no hace un sistema de partido único; y lo mismo ocurre con los mercados capitalistas en comparación con una economía socializada. Dicho esto, para Weber, la democracia es algo aburrido y la sociedad burguesa, poco heroica y mediocre.

La mayoría de quienes adoptan el enfoque ortodoxo se han liberado hace largo tiempo de los valores aristocráticos de coraje y aventura que teñían la apreciación cualificada de la democracia que hacía Weber. Lo que distingue hoy la descripción ortodoxa es que acaba de volverse ortodoxa, con la desintegración del comunismo; y que sirve para ayudar a explicar esa desintegración.

Se trata de una descripción que podría definirse como una teoría de actualización de la democracia. Las revoluciones en Europa del Este ocurrieron, según la opinión general, porque el comunismo se hizo inaceptablemente autoritario y resultó claramente ineficaz desde el punto de vista económico. No necesitó ningún ataque del exterior, sino que se derrumbó, en gran medida, desde dentro. Aunque otras rebeliones anteriores contra la autocracia comunista en el Este de Europa habían fracasado, en esta ocasión los movimientos de oposición tuvieron éxito (mucho más éxito del que ellos mismos o ningún otro habían previsto) porque el sistema, en su conjunto, había alcanzado un nivel de deterioro muy avanzado. El Este de Europa necesitaba ponerse al nivel de Occidente y ahora, al menos, tiene la oportunidad de hacerlo. La única cuestión que queda, según la opinión ortodoxa —aunque es una cuestión grave y difícil— es cuándo y si las antiguas sociedades comunistas podrán ponerse a la altura de las democracias

liberales de Occidente. Lo mismo ocurre con los países del Tercer Mundo. ¿Serán capaces de mantenerse en la vía —una "vía" que ha dejado de conducir al socialismo— que las democracias occidentales ya han recorrido? Porque, como siempre les gustó decir a los marxistas acerca del socialismo, las alternativas no son más que la democracia liberal, con el capitalismo, o el estancamiento.

La versión que da Fukuyama de esta opinión posee una audacia y una envergadura de la que caracen sus rivales. Para Fukuyama, la democracia liberal marca el "punto final de la evolución ideológica de la humanidad" y la "forma definitiva de gobierno humano".

> Desde América Latina hasta Europa del Este, desde la Unión Soviética hasta Oriente Medio y Asia, los gobiernos autoritarios han ido fracasando durante las dos últimas décadas. Y, aunque no en todos los casos han dejado paso a democracias liberales estables, ésta sigue siendo la única aspiración política coherente que es común a distintas regiones y culturas de todo el mundo[1].

¿Por qué se han debilitado los estados fuertes? El autoritarismo, tanto de izquierdas como de derechas, ha fracasado, a juicio de Fukuyama, porque no pudo desarrollar una legitimación satisfactoria de su propio poder. Tales regímenes no poseen una reserva de buena voluntad que acuda en su auxilio durante periodos difíciles; no tienen la flexibilidad de las democracias liberales. Una característica notable del declive del gobierno autoritario en la época actual es la ausencia de baños de sangre en las transiciones que ha habido, especialmente en las del Este de Europa. Esta "retirada voluntaria del poder", aunque normalmente provocada por situaciones críticas concretas, "fue posible, en definitiva, por una convicción cada vez mayor de que la democracia era la única fuente legítima de autoridad en el mundo moderno". La impotencia económica de la Unión Soviética no hizo más que denunciar su debilidad más fundamental, esa falta de legitimidad.

A diferencia de otros autores, que han visto tensiones entre el liberalismo y la democracia, Fukuyama opina que los dos componentes de la democracia liberal deben ir estrechamente unidos. El liberalismo es el imperio de la ley, el reconocimiento de los derechos de expresión y el derecho a poseer propiedades. La democracia es el derecho de todos los ciudadanos a votar y constituir asociaciones políticas. Este derecho puede verse como uno más entre otros derechos li-

---

[1] Esta cita y las siguientes proceden de Francis Fukuyama, *The End of history and the last Man*, Londres, Hamilton, 1992, págs. xiii, 21, 43, 200, 206, 332, 283. [Trad. esp.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.]

berales —en realidad, el más importante—, de ahí el nexo entre liberalismo y democracia. Sin embargo, la democracia propiamente no puede definirse más que como procedimiento; no se puede hacer sustantiva como intentaron los estados comunistas. Un estado es democrático "si concede a su pueblo el derecho a escoger su propio gobierno a través de elecciones periódicas, multipartidistas y de voto secreto, basadas en el sufragio universal e igual de los adultos".

Del mismo modo, existe una relación estrecha y evidente entre la democracia liberal y el capitalismo. Y no se trata, como afirman los neoliberales, de una conexión económica. Aquí, en palabras de Fukuyama, debemos volver a Hegel. El avance universal de la democracia liberal está vinculado a la comprensión de la historia como "una lucha por el reconocimiento". Si bien el deseo de reconocimiento atraviesa diversas vicisitudes, en la época burguesa se incorpora a las creencias liberales, como reconocimiento de que cada individuo tiene el derecho a vivir con autonomía y dignidad. Combinada con el capitalismo, la democracia liberal crea gran abundancia material; pero lo que impulsa la democratización no es la riqueza sino "el objetivo, totalmente inmaterial, del reconocimiento de nuestra libertad". La democracia liberal "reconoce" a todos los seres humanos "concediendo y protegiendo sus *derechos*". La democracia liberal y el capitalismo están unidos entre sí porque el desarrollo económico favorece las condiciones de la autonomía individual. El crecimiento económico, impulsado por la ciencia y la tecnología, exige un sistema educativo desarrollado; y la educación universal libera "cierta exigencia de reconocimiento que no existía entre gentes más pobres y menos educadas".

¿Hasta qué punto será satisfactorio vivir en este universo social de democracia liberal triunfante? Fukuyama llega a una conclusión reminiscente de Weber y, como él, se apoya en Nietzsche. Para este último, el valor, el heroísmo, la nobleza, incluso la virtud, pueden conseguirse sólo en sociedades aristocráticas. La sociedad burguesa significa el imperio de la mediocridad; hay algo más que un eco del viejo conservadurismo en lo que afirma Fukuyama. Además muestra cierta semejanza con críticos conservadores que han hablado más recientemente del relativismo moral. Tal vez no exista nada más allá de la democracia liberal, pero este orden produce sus propios problemas y tiene sus fragilidades internas:

> El pensamiento moderno no alza barreras ante una futura guerra nihilista contra la democracia liberal por parte de quienes han crecido en su seno. El relativismo —la doctrina que sostiene que todos los valores son meramente relativos y que ataca todas las "perspectivas privilegiadas"— debe acabar perjudicando también

> los valores democráticos y de tolerancia. El relativismo no es un arma que pueda apuntarse, de forma selectiva, contra los enemigos escogidos. Dispara indiscriminadamente y alcanza no sólo las piernas de los "absolutismos", dogmas y certezas de la tradición occidental, sino también su énfasis en la tolerancia, la diversidad y la libertad de pensamiento.

Se piense lo que se piense de la "lucha por el reconocimiento", la obra de Fukuyama se distingue en un aspecto importante de las interpretaciones neoliberales sobre el predominio de la democracia y el capitalismo. Porque no supone que el individualismo económico sea la conexión entre ambos. No es la búsqueda del propio interés en los mercados competitivos lo que provoca la difusión de la democracia; la democratización tiene, en gran parte, orígenes independientes, relacionados con el deseo de autonomía y respeto. Ésta es una opinión con la que voy a mostrarme de acuerdo; pero, en otros aspectos, los juicios de Fukuyama tienen graves inconvenientes.

El capitalismo está vinculado a la democracia, para Fukuyama, porque permite una autonomía material que hace posible la generalización del respeto mutuo. Sin embargo, la postura de Fukuyama presupone lo que denomina la "acumulación sin fin". Pero ¿no tiene la "acumulación sin fin" sus propias contradicciones, tan graves, o quizá más, que las de la democracia liberal? Las reflexiones ecológicas no tienen sitio en el examen de Fukuyama; todo lo que dice es que el capitalismo no ha destruido el medio ambiente tanto como el comunismo.

Además, no es fácil deducir de la teoría de Fukuyama por qué la democratización se ha acelerado tanto en los últimos tiempos. Los procesos de los que habla transcurren, en su mayoría, a largo plazo; somos herederos de las "revoluciones burguesas comenzadas hace más de cuatrocientos años". ¿Por qué, entonces, le ha costado tanto al mundo comprenderlo? La única respuesta que ofrece Fukuyama, e incluso proponen otros defensores de la opinión ortodoxa, es que hubo distracciones por el camino. Hasta hace poco, se prestaba demasiada atención a otras alternativas históricas falsas. El viejo conservadurismo intentó detener el desarrollo de la sociedad burguesa, mientras que el comunismo quiso trascenderla antes de que hubiera despegado totalmente del suelo. La democratización rápida y generalizada tuvo que esperar a la eliminación de estas señales intermitentes.

Esta explicación parece poco firme. Lo mismo ocurre con la interpretación que hace Fukuyama de las penalidades a las que la democracia liberal se va a ver probablemente sometida. El problema del relativismo de los valores es muy real; pero Fukuyama no describe sus implicaciones, ni filosófica ni sociológicamente. ¿Es el relativismo

de valores producto de la democracia liberal, como afirma, o es más el resultado de la expansión de los mercados capitalistas? Porque, como subrayan los neoliberales, la economía capitalista no respeta morales ni valores, excepto los que son intrínsecos del contrato.

La cuestión del nihilismo a la que alude Fukuyama, como la de la "acumulación sin fin", podría ser más alarmante de lo que cree. Si los críticos neoconservadores del relativismo tienen razón, la destrucción de las virtudes tradicionales lleva a un deterioro fundamental y quizá irreparable de la solidaridad social. Fukuyama habla, sobre todo, de la desaparición de los valores de heroísmo y lucha viril, que Weber también admiraba. Sin embargo, la amenaza al orden social que representan los aventureros frustrados y aburridos es seguramente mucho menor que la de un hedonismo creciente o la búsqueda compulsiva y amargada del éxito material.

Las dificultades a las que, según Fukuyama, está sometida la democracia liberal parecen encontrarse sobre todo, a su juicio, por delante, en algún momento del futuro, una vez que la democratización se haya desarrollado más plenamente en todo el mundo. No obstante, los gobiernos democráticos parecen atravesar dificultades en casi todas partes, por ahora. En muchas democracias liberales, vemos lo que, en definitiva, es una enajenación a gran escala o, como mínimo, una indiferencia respecto a las instituciones políticas. Las preferencias de los votantes en la mayoría de los países occidentales se han vuelto inestables. Mucha gente piensa que lo que ocurre en la política de partidos tiene poco que ver con los problemas o las oportunidades de sus vidas. El descontento con el liderazgo político está tan extendido que ha pasado a ser algo más que un fenómeno casual relacionado con una generación concreta de dirigentes. Además, pese al hecho de que las normas de la democracia liberal pueden hacerse universales, ella permanece, en realidad, limitada a la nación estado. Esta paradoja, destacada por Kant hace mucho tiempo, es aún más aguda de lo que solía debido a la nueva dialéctica de la universalización.

Una opinión alternativa

Todos estos factores son una buena razón para mostrarse escépticos ante la opinión de Fukuyama y la descripción ortodoxa de la democratización, en general. Quiero proponer una interpretación diferente que ofrecerá, confío, una explicación más convincente de por qué se está generalizando la democracia liberal y por qué, al mismo tiempo, está sometida a presiones.

Los procesos actuales de democratización, a mi juicio, deben interpretarse teniendo en cuenta los cambios sociales que he descrito en el capítulo anterior. Piénsese, en primer lugar, en todas las transformaciones de Europa del Este. Desde luego, tuvieron un origen complejo y sólo quiero comentar ciertos aspectos. Como han advertido muchos observadores (incluido Fukuyama), en algunos aspectos esenciales, los sucesos de 1989 no se parecieron a anteriores revoluciones del siglo XX, y no sólo porque se desarrollaran en contra del socialismo, y no a su favor. No los dirigieron partidos revolucionarios organizados, fueron pacíficos, en su mayoría, y el poder del estado, como si dijéramos, se deshizo, más que ser directamente derribado.

Se ha destacado frecuentemente la influencia de la comunicación electrónica en los cambios de 1989[2]. La sucesión de hechos que ocurrieron, pasando rápidamente de uno a otro país, seguramente no habría sido así sin la instantaneidad otorgada por la radio y, sobre todo, la televisión, dada la capacidad de este medio para dar forma visual espectacular a sucesos aislados que, en caso contrario, sólo habrían podido entenderse de manera abstracta. Sin embargo, la comunicación electrónica instantánea no es más que un aspecto y una gran influencia de los procesos generales de universalización. Y es la universalización, con sus transformaciones concomitantes de la vida cotidiana, lo que, sin duda, se encuentra bajo las presiones hacia la democratización en el momento actual.

La "debilidad de los estados fuertes" de la que habla Fukuyama no estuvo presente en las sociedades comunistas desde el principio, sino que surgió debido a las condiciones cambiantes en el entorno más general de la sociedad mundial. Hoy en día, la expansión de la capacidad social de reflexión y la destradicionalización impulsan los procesos de democratización. A medida que avanza la reflexividad, puede verse que la "debilidad de los estados fuertes" tiene poco que ver específicamente con esos estados fuertes. Los procesos de transformación global y local afectan a todos los estados; no por ello los debilitan forzosamente de manera unilateral, pero sí alteran la situación del terreno político formal.

Muchos de los cambios más importantes que influyen actualmente en las vidas de la gente no se originan en la esfera política formal, y ésta puede abordarlos sólo en parte. Se trata de un tema crucial para el presente libro. Dichas transformaciones configuran las revoluciones de nuestra época de las que hablaba en el capítulo an-

---

[2] Deirdre Boden, "Reinventing the global village", en Anthony Giddens, *Human Societies*, Cambridge, Polity, 1992.

terior; exigen y, en parte, representan los procesos de democratización, pero tales influencias y presiones democratizadoras atraviesan el ruedo político y desestabilizan el sistema democrático liberal en la misma medida en que lo refuerzan.

Parte del atractivo de las instituciones democráticas liberales reside en que permiten a individuos y grupos liberarse de la esfera política, más que en el hecho de que creen condiciones generales de legitimidad. Por un lado, gran parte de la población está mejor informada sobre el terreno político que anteriormente, desde el punto de vista de la reflexión; por otro, el terreno se convierte, para ellos, en uno más entre múltiples puntos de referencia, locales y más generales, en un orden universalizador y cosmopolita. Esta situación afecta de manera esencial a los sistemas democráticos liberales y, más en general, al estado[3]. Sin embargo, ello no quiere decir que la "debilidad de los estados" se convierta en su fuerza, invirtiendo el teorema de Fukuyama: es decir, que el estado "más fuerte" es un "estado mínimo" tal como lo describe la teoría neoliberal. Nos encontramos en el terreno de la política generativa, que necesita la referencia a una valoración más amplia de los rasgos democratizadores que la que existe cuando la democracia significa solamente democracia liberal.

Participación, representación, diálogo

Estoy dispuesto a aceptar, con Weber y Bobbio, que la democracia liberal es esencialmente un sistema de representación. Es una forma de gobierno caracterizada por elecciones periódicas, sufragio universal, libertad de opinión y el derecho universal a presentarse como candidatos a cargos o formar asociaciones políticas. En esta definición, la democracia suele interpretarse en relación con el pluralismo y la expresión de intereses diversos.

Quienes lanzan dos hurras por la democracia liberal tienen motivos considerables para hacerlo. La tendencia a la universalización de la democracia liberal es indiscutiblemente importante cuando se sitúa en el contexto del declive aparente de los regímenes autoritarios o totalitarios. Pero las limitaciones de los sistemas democráticos liberales son ya suficientemente conocidas y tanto conservadores como socialistas se han apropiado con frecuencia de ellas. Como quiera que se

---

[3] David Held, "Democracy: from city-states to a cosmopolitan order?", en Held, *Prospects for Democracy*, Political Studies Special Issue, vol. 40, 1992, pág. 17. Véase también David Held, *Models of Democracy*, Cambridge, Polity, 1987. Estoy en deuda con el trabajo de Held por lo que sigue. [Trad. esp.: *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1993.]

organice, la democracia representativa significa el gobierno de grupos distantes del votante ordinario y a menudo está dominada por los intereses particulares de los partidos.

A mi juicio, estos problemas endémicos no justifican las dificultades de la democracia liberal en el momento presente, porque su aparición como único juego en la ciudad coincide con su condición de enferma incluso en las sociedades donde está más firmemente establecida. Tampoco ofrecen grandes pistas sobre cómo continuar impulsando la democratización; los conocidos debates que enfrentan la participación y la representación ofrecen escasos apoyos.

Debemos mirar en otra dirección, hacia lo que he denominado democracia dialogante. La democratización dialogante no es una extensión ni un complemento de la democracia liberal; pero, a medida que avanza, crea formas de intercambio social que pueden contribuir de forma sustancial, quizá hasta decisiva, a la reconstrucción de la solidaridad social. La democracia dialogante no es, ante todo, cuestión ni de la proliferación de *derechos* ni de la representación de *intereses*. Más bien, se ocupa del fomento del *cosmopolitismo cultural* y es un cimiento fundamental de la relación entre autonomía y solidaridad de la que he hablado anteriormente.

La democracia dialogante no se centra en el estado sino que, como voy a explicar, se refleja en él en un aspecto importante. Situada en el contexto de la universalización y la capacidad social de reflexión, la democracia dialogante estimula la *democratización de la democracia* en la esfera de la forma democrática liberal de gobierno.

¿Qué es democracia?

Un punto de partida para el examen de estas cuestiones es el que ofrece lo que algunos han empezado a llamar recientemente "democracia deliberativa", en claro contraste con la democracia liberal. Ésta consiste en una serie de instituciones representativas, regidas por ciertos valores; la democracia deliberativa es una forma de obtener o intentar obtener acuerdos sobre programas en el campo de la política. Por ejemplo, el ideal deliberativo, según David Miller, "parte de la premisa de que las preferencias políticas van a estar en conflicto y que el propósito de las instituciones democráticas debe ser el de resolver dicho conflicto". Para que esa resolución sea democrática, afirma, de acuerdo con Jürgen Habermas, debe producirse "a través de una discusión abierta y sin coacciones sobre el problema en cuestión, con el fin de alcanzar un acuerdo". No es necesario que se llegue a dicho acuerdo directamente a través de la discusión. Se puede some-

ter a voto; lo importante es que los participantes alcancen una opinión basándose en lo que han dicho y oído.

Miller distingue la concepción deliberativa de la democracia de la "epistémica" que, a veces, se atribuye a Condorcet y Rousseau, entre otros. La visión epistémica de la democracia afirma la existencia de una voluntad general y supone que los procedimientos democráticos pueden cumplirla, es decir, considera que se puede dar una respuesta acertada o válida a las preguntas que se plantea la comunidad política. A juicio de los defensores de la democracia deliberativa, esta teoría establece unas expectativas imposibles de cumplir para las instituciones democráticas. El enfoque deliberativo acepta que existen muchas preguntas que no tienen una sola respuesta acertada o en las que las soluciones están sujetas a controversia. En la democracia deliberativa, se puede obtener un acuerdo por diversos medios. Los participantes pueden acordar una norma o serie de normas que rijan la valoración de decisiones políticas concretas; o quizá se ponen de acuerdo sobre un procedimiento que pueda aplicarse a los casos controvertidos. "Lo importante en la concepción deliberativa es cómo un proceso de discusión abierta, en el que se oigan todos los puntos de vista, puede dar legitimidad al resultado cuando se ve que éste refleja la discusión previa, y no la deliberación como un procedimiento de descubrimiento en busca de una respuesta acertada"[4].

En esta concepción, la democracia no se define porque todos participen o no en ella, sino por las deliberaciones públicas sobre las cuestiones políticas. En un sistema representativo, las condiciones de la democracia deliberativa podrían satisfacerse garantizando la visibilidad de lo que hacen los representantes electos. Los procedimientos electorales normales servirían para apoyar la posibilidad de destitución si los miembros del público, en general, se opusieran al hecho o a la forma de determinados acuerdos o a las políticas ejecutadas como consecuencia de ellos.

Este enfoque tiene algunas repercusiones importantes en la democratización de la democracia. En un orden social cada vez más reflexivo, en el que la gente tiene libertad para ignorar la política cuando lo desea, la legitimidad política no va a mantenerse simplemente porque exista un aparato democrático de votaciones, representación y parlamentos. Para crear y conservar esa legitimidad, es probable que los principios de la democracia deliberativa tengan cada vez más importancia. En condiciones de modernización sencilla,

---

[4] Citas extraídas de David Miller, "Deliberative democracy and public choice", en Held, *Prospects for Democracy*, págs. 55, 57.

cuando una población posee hábitos o costumbres relativamente estables y locales, la legimitidad política puede depender, en parte, del simbolismo tradicional. Nadie se preocupa excesivamente por lo que ocurre en la trastienda. Las protecciones de todo tipo e incluso la corrupción descarada pueden no sólo sobrevivir sino convertirse, dentro del liderazgo político, en la manera aceptada de actuar. Por ejemplo, puede ser posible apropiarse de impuestos y otros recursos empleados por la maquinaria del gobierno o el estado sin demasiadas justificaciones públicas de adónde va el dinero.

Los parlamentos y las asambleas en un sistema democrático liberal deben ser, se supone, los espacios públicos en los que se logren acuerdos sobre asuntos políticos. Sin embargo, es muy variable hasta qué punto están abiertos, como si dijéramos, a la "inspección" del público. Pueden acabar dominados por las luchas entre facciones partidistas o convertirse en sociedades de debate esencialmente privadas. La democratización deliberativa significaría una mayor transparencia en muchas áreas de gobierno; una de ellas, y no la menos importante, la de la creación de recursos.

La concepción de democracia deliberativa de Miller se limita al terreno político formal. Sin embargo, necesitamos hoy tener en cuenta la posibilidad de órdenes mucho más amplios de democratización real y posible. Dichos órdenes incluyen dos áreas de transformación que se entrecruzan y en las que nuestras vidas actuales se están alterando de forma fundamental: la vida cotidiana, por un lado, y los sistemas universalizadores, por otro. Al investigar la democratización en estos campos merece la pena recordar la asociación convencional de la democracia con las asambleas deliberativas; pero lo más importante es el aspecto de estar abierto a la deliberación, más que el sitio donde se produzca. Por ello hablo de la democracia como la ampliación (real y posible) de la democracia dialogante, una situación en la que existe una autonomía de comunicación desarrollada, y en la que dicha comunicación constituye un diálogo mediante el cual adquieren forma las políticas y las actuaciones.

La democracia dialogante no es lo mismo que una situación de habla ideal. En primer lugar, la democratización dialogante no está vinculada a un teorema filosófico trascendental. No coincido con Habermas en la hipótesis de que dicha democratización está más o menos implícita en el propio acto de habla o diálogo. Por el contrario, el potencial de la democracia dialogante está en la difusión de la capacidad social de reflexión como requisito de las actividades cotidianas y la persistencia de formas más amplias de organización colectiva. Segundo, la democracia dialogante no está necesariamente orientada a lograr un consenso. Como afirman los teóricos de la democracia deli-

berativa, las cuestiones más "políticas", dentro y fuera de la esfera política formal, son precisamente las que tienen probabilidades de que nadie se oponga a ellas. La democracia dialogante supone sólo que el diálogo en un espacio público ofrece un medio de vivir junto al otro en una relación de *tolerancia* mutua, sea ese "otro" un individuo o una comunidad mundial de creyentes religiosos.

Por consiguiente, la democracia dialogante se encuentra frente a los fundamentalismos de todo tipo; de ahí, en gran parte, su importancia dentro de un orden social de reflexividad desarrollada. Ello no quiere decir que las divisiones o los conflictos se puedan superar mediante el diálogo, ni mucho menos. Ni tampoco que, en cualquier sistema o relación, el diálogo deba ser permanente. El diálogo debe interpretarse como la capacidad de crear confianza activa mediante la apreciación de la integridad del otro. La confianza es un medio de ordenar las relaciones sociales a través del tiempo y el espacio. Sostiene ese "silencio necesario" que permite a los individuos o los grupos seguir con sus vidas sin dejar de mantener una relación social con otro u otros.

La teoría política de la democracia liberal se basa en la idea de que es preciso mantener una estricta separación entre el estado y la sociedad civil; y el destino del socialismo parecería haber confirmado dicha tesis. El socialismo rompió este principio al intentar, como ha explicado Bobbio, democratizar demasiado. Si no se mantienen casi todos los aspectos de la vida fuera del terreno político, el estado tiende a inmiscuirse en ellos y convertirse en una autocracia.

Desde luego, mantener separados el estado y la sociedad civil es una contribución fundamental de la democracia liberal; como he subrayado, significa que los individuos pueden ignorar el ruedo político cuando quieren. A este respecto, es necesario volver a los procesos interconectados de universalización, capacidad de reflexión y transformación de la vida cotidiana. Aunque ayudan a producir el amplio movimiento hacia la democracia liberal, no pueden contenerse, de ningún modo, en la esfera política ortodoxa. El descontento respecto a las instituciones democráticas liberales crece al mismo tiempo que dichas instituciones se generalizan, y por razones muy parecidas. La gente se desilusiona de la "política" porque ciertas áreas esenciales de la vida social —algunas de ellas, áreas que son capaces de abarcar mediante la reflexión, otras, áreas que constituyen fuentes de amenaza— dejan de corresponder a cualquier terreno accesible de autoridad política. Y el poder del consumidor no sustituye, como suponen los neoliberales, a dicha autoridad ausente. Las necesidades están condicionadas por la mercantilización capitalista en la misma medida en que influyen en ella a través de las decisiones de mercado. Aún

más importante, la innovación tecnológica estimulada por el desarrollo capitalista altera aspectos básicos de la vida social; los propios mercados no ofrecen ninguna pista sobre cómo abordarlos o afrontarlos. En ciertos aspectos, la democracia liberal, unida al estado de bienestar, *contribuye* a dichas incapacidades en lugar de mitigarlas.

Democracias dialogantes

Fuera de la esfera política formal, hoy puede verse avanzar la democracia dialogante en cuatro áreas relacionadas; lo que ocurre en cada una de ellas repercute (y con frecuencia crea problemas) en la política ortodoxa. En cada caso, podemos hablar sólo, por el momento, de tendencias democratizadoras, que crean oportunidades para la renovación del radicalismo político, pero que están asimismo rodeadas de dilemas básicos, dificultades y tendencias en contra.

Primero, está el campo de la vida personal, sometido hoy a tantos cambios como consecuencia de los motivos ya mencionados. La ruptura con la tradición y la reflexividad en expansión alteran el carácter anterior del matrimonio, la sexualidad, la amistad, las relaciones entre padres e hijos y los lazos de parentesco. En gran parte, aunque con muchas variaciones dependiendo del contexto, estos cambios, como todos los demás tratados aquí, se reflejan en todo el mundo.

En la vida personal, cuanto más se desarrolla una sociedad post-tradicional, más se da un movimiento hacia lo que puede denominarse la *relación pura* en las relaciones sexuales, el matrimonio y la familia. La relación pura debe interpretarse como un tipo ideal en el sentido sociológico; es un caso reductor, hacia el que tienden las relaciones sociales reales, más que una descripción completa de un contexto real de actividad. En una relación pura se entra y se sostiene por ella misma, por las compensaciones que puede dar la relación con otro u otros.

La acción de formar relaciones puras y garantizar su continuidad se basa en una forma inherente de confianza activa. En las diversas esferas de la vida íntima, llegar a conocer y llevarse bien con el otro depende de una atribución de integridad. La relación se basa en quién "es" el otro como persona, y no en un papel social específico ni en lo que "hace" la otra persona en la vida. Por eso el matrimonio solía ser —y, desde luego, sigue siendo en muchos casos prácticos— un engranaje de funciones. Lo que hacían los hombres era distinto de lo que hacían las mujeres, de modo que el matrimonio consistía intrínsecamente en una división del trabajo. Con frecuencia se trataba

de un matrimonio arreglado, en vez de iniciado y mantenido por las personas involucradas. El matrimonio era una especie de estado de la naturaleza.

Durante el pasado medio siglo, especialmente en los países occidentales pero, hasta cierto punto, en todo el mundo, el matrimonio se ha transformado de manera fundamental. Es, por lo menos en principio, una reunión de iguales, y no una relación patriarcal; es un nexo emocional, forjado y mantenido sobre la base de la atracción personal, la sexualidad y la emoción, y no por razones económicas; y la pareja tiene que trabajar activamente para "hacerlo funcionar".

Cuanto más tiende el matrimonio hacia una relación pura, más se convierte precisamente en símbolo público de esa relación. No se puede decir que entonces se vuelva insignificante, porque su carácter simbólico puede tener importancia social y posee una forma legal vinculante. Sin embargo, su "éxito" depende, cada vez más, de criterios que son los mismos en el caso de personas que están juntas pero no casadas, es decir, de la compatibilidad dentro del contexto de una relación mutuamente satisfactoria. A medida que el matrimonio se vacía de su contenido tradicional, la sexualidad se hace "plástica"; es preciso tomar una decisión sobre la sexualidad de cada uno, y la heterosexualidad (en principio) ya no es una norma predeterminada y "natural". La dinámica de las relaciones sexuales con el mismo sexo puede diferir en algunos aspectos de las heterosexuales pero, en su mayor parte, se basa exactamente en los mismos mecanismos emocionales[5].

Tanto en el matrimonio como en otras áreas de la vida personal, el mantenimiento de la relación pura se basa en la "apertura" hacia el otro, en la comunicación cognoscitiva y emocional. Los individuos deben "darse" para que la relación vaya adelante; ese darse es, al mismo tiempo, el medio de movilizar la confianza activa. Para abrirse al otro, es necesario conocerse. La capacidad de reflexión sobre el yo —estar en contacto con las propias emociones— es la condición necesaria para constituir una relación real con el otro. La comunicación emocional, casi por definición, es algo de lo que no hace falta necesariamente hablar; se vive. Pero la relación pura presupone también, inevitablemente, el diálogo. Se trata de una relación mantenida a través de la discusión abierta de "problemas políticos", cuestiones de participación y responsabilidad mutua.

Existe, pues, una estrecha conexión entre la relación pura y la

---

[5] Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy*, Cambridge, Polity, 1992. [Trad. esp.: *La transformación de la intimidad*, Madrid, Cátedra, 1995.]

democracia dialogante. El diálogo, entre individuos que se abordan recíprocamente como iguales, es una cualidad de transacción fundamental para su reciprocidad. Existen paralelismos notables entre el aspecto de una buena relación, desarrollada en la literatura de terapia conyugal y sexual, y los mecanismos formales de la democracia política. Ambos se basan en el desarrollo de lo que David Helder denomina el *principio de autonomía*. Dentro de una forma más amplia de gobierno, o en las relaciones, la persona debe tener la autonomía psicológica y material necesaria para entablar una comunicación eficaz con los demás. El diálogo, libre de coacciones y ocupando un "espacio público", es en ambos casos el medio, no sólo de arreglar las disputas sino de crear una atmósfera de tolerancia mutua. Es decir, el propio marco del sistema democrático —o de la relación— está abierto a la discusión "pública".

¿Cómo puede afectar todo esto a la interacción entre padre e hijo?; ¿qué pruebas hay de que las relaciones entre padres e hijos tienden hacia las relaciones puras? Dichas pruebas se hallan en las claras tendencias a la "autoridad negociada" dentro de la familia; en cierto modo, se trata de la tendencia, observada por los autores de derechas, hacia la desintegración completa de la autoridad paterna. Esta última se vuelve post-tradicional: deja de ser algo "dado", un hecho de vida para padres e hijos, y pasa a ser activamente negociada por ambas partes. El hijo y el padre se abordan mutuamente como iguales implícitos, aunque, en la práctica, el padre tenga mayor autoridad.

Una relación democrática entre padre e hijo consiste en la autoridad pactada frente a los hechos. El padre dice al hijo: si pudieras discutir nuestra relación conmigo como un adulto, de manera libre y abierta, aceptarías mis motivos para tratarte como lo hago. Esta "falsa democracia" puede aplicarse incluso a la situación de un recién nacido, incapaz de este tipo de comunicación con sus padres. En la medida en que contribuye al desarrollo, la democracia de las emociones tendría importantes repercusiones en el impulso de la democracia pública y formal. Los individuos que poseen una buena comprensión de su propia estructura emocional y que son capaces de comunicarse eficazmente con los demás en el plano personal estarán bien preparados, con toda probabilidad, para las tareas más amplias de la ciudadanía. Las habilidades de comunicación desarrolladas en los terrenos de la vida personal podrían ser generalizables a contextos más amplios.

El desarrollo de la democracia emocional es una posibilidad implícita en la destradicionalización de la vida personal; no es, ni mucho menos, su consecuencia inevitable. Los problemas que los autores de derechas han señalado en las áreas de las relaciones entre los sexos, la sexualidad y la familia son demasiado reales. No está claro,

en absoluto, que esta ruptura con la tradición no vaya a producir un declive catastrófico en la solidaridad familiar, un mundo de encuentros sexuales tensos y a corto plazo que proporcionen escasa satisfacción y estén marcados por la violencia. Por otro lado, una democracia de las emociones corresponde a las tendencias que se observan en las diversas áreas de la vida diaria, y ofrece buenas razones para la esperanza.

Una segunda área de democratización, también de extensión universal, es la proliferación de movimientos sociales y grupos de apoyo mutuo. Dichos movimientos y grupos expresan el aumento actual de la capacidad de reflexión en la vida local y mundial, pero además contribuyen a ella. Los movimientos sociales han sido objeto de gran atención en la literatura política y sociológica. Sin embargo, los grupos de apoyo mutuo son quizá, por su número, su influencia en las vidas de muchos y su duración en el tiempo, más significativos.

Es evidente que ni los movimientos sociales ni los grupos de apoyo mutuo tienen necesariamente objetivos democráticos; después de todo, algunos de ellos se han dedicado a desacreditar todo el marco de las instituciones democráticas. En ocasiones, los movimientos sociales están encabezados por demagogos; los dirigentes de ese tipo pueden crear una identificación emocional de masas que es la verdadera antítesis de la democracia dialogante.

No obstante, resulta lógico concebir una relación intrínseca entre la democracia, los movimientos sociales y los grupos de apoyo mutuo, en gran parte porque (en principio) abren espacios para el diálogo público. Por ejemplo, un movimiento social puede obligar a introducir en el terreno del discurso aspectos de la conducta social que anteriormente no se discutían o se "solucionaban" con arreglo a prácticas tradicionales. El movimiento feminista convirtió en problema las identidades masculina y femenina al hacerlas objeto de debate público; los movimientos ecologistas han logrado un resultado semejante en relación con el medio ambiente.

Ciertos tipos de movimientos sociales y grupos de apoyo mutuo impulsan y quizá sostienen las influencias democratizadoras precisamente por la forma que adopta su agrupación social. Por ejemplo, Alcohólicos Anónimos —sin duda, un grupo de ámbito universal— tiene una forma organizativa que impide las jerarquías fijas. Pretende deliberadamente crear el máximo espacio de debate para sus miembros; y se interesa por el desarrollo de la autonomía. La comunicación con los demás, producida por una mayor introspección y que, al mismo tiempo, contribuye a ella, es el método para que el paciente supere la adicción.

Los movimientos sociales, especialmente los grupos de apoyo

mutuo, pueden llegar a cumplir una función esencial en la democratización de las numerosas áreas de lo que Ulrich Beck llama "subpolítica". Con frecuencia tienen una profunda participación, desde luego, en los aspectos personales de la democracia emocional. "Apoyo mutuo": en su sentido más amplio, ¿qué significa, sino incrementar la autonomía? Se han desarrollado muchas clases de grupos de apoyo mutuo en las áreas de la sexualidad, las relaciones personales, el matrimonio y la familia[6].

Los grupos de apoyo mutuo adquieren importancia en muchos contextos en los que el cambio tecnológico constante, incluyendo la desnaturalización de la naturaleza, se adelanta sistemáticamente a los controles democráticos que ofrece el terreno político formal. El área de las tecnologías reproductoras es un buen ejemplo. Son pocas las transformaciones que han influido tanto en las vidas de las personas, especialmente en las de las mujeres. Como en todo lo demás, las posibilidades de mayor autonomía se entremezclan con formas renovadas de expropiación y dominio. Sin embargo, los grupos de apoyo mutuo han contribuido enormemente a arrebatar poder a los expertos y a que los profanos recuperen un conocimiento más general. El cambio tecnológico facilitó la invasión de la experiencia perinatal femenina por parte de la profesión médica, un enclave de predominio masculino. Pero las afectadas no han permanecido pasivas, sino que se han organizado activamente para recuperar su autonomía, en auténtico diálogo con los "expertos".

Un *tercer* contexto de democratización es el que se encuentra en el terreno organizativo, donde la influencia conjunta de la universalización y la reflexividad es tan señalada. Con la generalización del capitalismo, como mencioné anteriormente, parecía que las grandes empresas no iban a tener rival en la economía mundial. No ha sido exactamente así. "Los gigantes empresariales", se ha dicho,

> en otro tiempo marchaban erguidos, dominando el mundo, como paladines del milagroso crecimiento económico de este siglo. La meta de cualquier empresa con ambiciones era unirse a ellos y, como ellos, ser suficientemente poderosa para poder despreciar los golpes que periódicamente derribaban a los rivales de menor tamaño. Pero éstos son tiempos preocupantes para las mayores compañías mundiales... Los logros de la fabricación en serie durante la primera parte del siglo habían creado la mayoría de las grandes firmas, que pasaron a dominar sus sectores. Rara vez se discutía que más es mejor... [pero, ahora, muchas grandes empre-

[6] Anthony Giddens, "Living in a post-traditional society", en Beck, Giddens y Lash, *Reflexive Modernization*.

sas están] eliminando puestos intermedios, recortando gastos y reorganizándose en "federaciones" de pequeñas empresas autónomas; es decir, están intentando parecerse más a sus pequeños rivales... La era de la construcción de imperios empresariales ha terminado. Ha comenzado una época de competencia mundial, más amplia y dura, con todos sus riesgos e incertidumbres[7].

Weber vinculaba la eficacia de las grandes organizaciones, con sus jerarquías burocráticas, a los principios universales de racionalidad social. Su teoría era claramente cibernética, aunque la empleara para atacar las aspiraciones del socialismo. Para él, la cibernética es la forma más eficaz de organización porque concentra la información y el poder en la cima; cuanto más abajo se encuentra uno en esa organización, más fijas y delimitadas son sus tareas.

No está claro, en absoluto, que esta forma de organización esté hoy desapareciendo completamente, ni que vaya a haber una transición global hacia sistemas de autoridad descentralizados y más flexibles, como muchos han asegurado. Todo cambio social tiende a ser dialéctico; un movimiento en una dirección suele producir también las tendencias opuestas. Y así es probable que ocurra con las organizaciones. En el terreno económico, por ejemplo, la autoridad flexible para algunos significa seguramente limitaciones para otros, en áreas o contextos diferentes. Las grandes compañías que son objeto de ataque pueden, muy bien, encontrar medios de defenderse; los procesos de descentralización en un sector pueden producir una centralización renovada en otro.

Sin embargo, algunos de los cambios que están sufriendo ahora las organizaciones van a seguir adelante, probablemente, y la tendencia general de la evolución parece clara. Los procesos democratizadores dentro de las organizaciones resultan más sorprendentes porque chocan con todas las ideas admitidas, hasta hace no más de una generación, sobre escala y organización burocrática. Una organización post-burocrática puede controlar la capacidad social de reflexión y reaccionar ante situaciones de incertidumbre fabricada con mucha más eficacia que un sistema de mandos. Las organizaciones basadas en la confianza activa delegan responsabilidad y se fundan en un espacio dialogante extendido. Una "organización basada en la responsabilidad" reconoce que la capacidad de reflexión produce el regreso a la necesidad de conocimientos locales, aunque éstos no sean tradicionales en el sentido corriente[8].

---

[7] "The fall of big business", *The Economist*, 17 de abril de 1993, págs. 13-14.

[8] Peter F. Drucker, *Post-capitalist Society*, Oxford, Butterworth Heinemann, 1993, cap. 5. [Trad. esp.: *La sociedad postcapitalista*, Madrid, Apóstrofe, 1993.]

La *cuarta* área de democratización dialogante se relaciona con el orden mundial general. Durante mucho tiempo, las influencias democratizadoras a escala mundial se intepretaron en los términos convencionales de la teoría de las relaciones internacionales. Se consideraba que el "terreno internacional" estaba "por encima" de los estados nacionales. En esta concepción, cualquier tendencia a la democratización implicaba la construcción de instituciones políticas de democracia liberal de nuevo cuño. En otras palabras, habría que rellenar las áreas "vacías" o "anárquicas" que relacionaban a las naciones-estados entre sí. Dichas ideas no han pasado a ser irrelevantes, pero sí han perdido cierta importancia en los lugares donde la universalización y la capacidad social de reflexión están tan profundamente conectadas. Porque muchas relaciones universalizadoras no atraviesan el estado sino que, en gran parte, lo dejan de lado.

Es posible, incluso probable, que lleguen a existir a escala mundial unas formas de democracia representativa paralelas a las establecidas dentro de los estados. Por ejemplo, el modelo de democracia cosmopolita de Held implica la creación de parlamentos regionales que abarquen continentes enteros y respondan ante la autoridad definitiva de Naciones Unidas. No obstante, sin el avance de la democracia dialogante, dichas organizaciones se verían sometidas a las mismas limitaciones que los sistemas democráticos liberales de base estatal. En el plano mundial, la democratización dialogante implicaría la democratización de la democracia, pero también la extensión de otros mecanismos de diálogo.

¿Cuáles podrían ser éstos? En parte, incluirían factores e influencias ya mencionados. En muchas circunstancias, los movimientos sociales y los grupos de apoyo mutuo de ámbito mundial han abierto espacios de diálogo con estados y organizaciones empresariales. Ningún gobierno del mundo, por ejemplo, puede pretender que ignora los problemas medioambientales; y dichos problemas se encuentran hoy en el centro de diálogos de alcance mundial que involucran a múltiples actores colectivos.

Pero el posible espacio de diálogo se abre también siguiendo todos los puntos de contacto que produce el cosmopolitismo entre distintas culturas y tradiciones, tanto decadentes como resurgentes. Aquí, como explicaré en un capítulo posterior, es probable que haya un duro intercambio entre democratización dialogante y violencia. La cuestión del fundamentalismo se presenta con toda su fuerza; porque el fundamentalismo, como he sugerido, puede interpretarse exactamente como el rechazo al diálogo en un mundo en el que diferentes tradiciones entran, más que nunca, en contacto habitual.

En cada una de las esferas mencionadas anteriormente, el desarrollo de la democracia dialogante es, por el momento, más una posibilidad que una realidad. Pero el hecho de identificar estos contextos de posible democratización nos permite examinar la relación de la democracia con la creación de nuevas solidaridades.

A cada lado del espectro político actual vemos un miedo a la desintegración social y una llamada a la reanimación de la comunidad. Si, en los tiempos que corren, la política radical debe ser restauradora, ¿podemos volver a descubrir la idea o la realidad comunitaria en las condiciones sociales actuales? Los augurios no son buenos. Después de todo, el pensamiento sociológico ha señalado con firmeza la destrucción de la comunidad y la mayoría de las formas de solidaridad comunitaria desde hace tiempo. La comunidad, como afirmaban Durkheim y Ferdinand Tönnies a principios de siglo, ha sido sustituida por la asociación, por lazos impersonales, organizados con arreglo a la división económica del trabajo. Durkheim pensaba que la comunidad podía reestablecerse, hasta cierto punto, en la esfera laboral; los sindicatos y las asociaciones profesionales podrían ofrecer fuentes de solidaridad social que estaban ausentes en otros lugares. Sin embargo, éste ha demostrado ser un sueño poco realista.

La respuesta podría ser, o así lo afirman muchos, una reconstrucción de la sociedad civil, o algunos de sus aspectos. No obstante, existen varios problemas para quienes reclaman la regeneración de la sociedad civil como medio de redescubrir la comunidad:

1) La idea de sociedad civil, y su realidad, estaban vinculadas al estado y su centralización. En realidad, yo diría que era un aspecto de esa centralización, una serie de tradiciones reinventadas. ¿Cómo podía renovarse la sociedad civil, por tanto, en una era de ruptura con la tradición en la que el estado, especialmente en su forma más integrada, como nación-estado, se encuentra frente a formas más intensas de universalización?

2) La renovación de la sociedad civil podría ser más peligrosa que emancipadora. Podría fomentar el surgimiento de fundamentalismos, unido a un mayor potencial de violencia. Uno de los grandes éxitos de la nación-estado fue el gran nivel de pacificación interna que logró, al menos en las sociedades industrializadas. La violencia civil organizada, en forma de guerra civil, pasó a ser la excepción, y no la regla. Pero tal vez dicha pacificación interna se lograba sólo en el contexto de la preparación crónica para una guerra exterior. Solidaridad en casa, enemigos claros afuera: después de todo, éste fue el

contexto en el que se propagaron los derechos de ciudadanía. Cuando los estados no tienen enemigos, sino sólo vagas amenazas, un ambiente internacional potencial pero no verdaderamente hostil, las tendencias desintegradoras internas podrían recuperar su fuerza.

3) Hay una tensión posible entre la democratización y la renovación de la sociedad civil. El desarrollo de derechos abstractos y universales, tal como propugna el liberalismo, no crea una comunidad, ni a nivel nacional ni a ningún otro nivel. De hecho, varios críticos han sugerido que la proliferación de derechos invade los órdenes comunitarios de la sociedad civil y los destruye. La idea se remonta a Tocqueville que, en un famoso fragmento, escribió sobre los individuos en la sociedad norteamericana:

> Cada uno de ellos vive aparte y es ajeno al destino de los demás; sus hijos y sus amigos constituyen toda la humanidad para él; en cuanto al resto de sus conciudadanos, está cerca de ellos, pero no los ve; los toca, pero no los siente; no existe más que en sí y para sí mismo; y, si bien le queda aún su familia, se puede decir, en cualquier caso, que ha perdido a su país.

La renovación de la solidaridad social es un problema conservador, del que se han apropiado los críticos conservadores del liberalismo y el izquierdismo, pero no admite soluciones conservadoras. Para los conservadores de cualquier tendencia, el sentido de comunidad debe proceder del pasado y adquiere su poder por la sensación de que el grupo, con su sabiduría establecida, es mayor que el individuo. La comunidad es inseparable de la tradición; sin embargo, como he destacado, no podemos remontarnos a la tradición para resolver los problemas sociales actuales. O, por lo menos, no podemos hacerlo cuando la tradición se defiende a la manera tradicional. De ello se deduce que no podemos volver tampoco a la sociedad civil en nada que se parezca a *su* forma tradicional. Porque, tal como suele interpretarse, la sociedad civil fue el producto de unas ordenaciones sociales que ya no existen.

Tocqueville hablaba por otros muchos cuando retrató el declive de la responsabilidad comunitaria frente a un egoísmo fulgurante, un espectáculo de individuos aislados "luchando constantemente para procurarse los placeres pequeños y miserables con los que inundan sus vidas"[9]. No obstante, es preciso distinguir el egoísmo del indivi-

---

[9] Citas extraídas de Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* Nueva York, Vintage, 1945, vol. 2, pág. 338. [Trad. esp.: *La democracia en América,* vol. 2, Madrid, Alianza, 1994.]

dualismo, que no procede de aquél ni conduce a él (necesariamente). El avance de la reflexividad social significa que los individuos no tienen más remedio que tomar decisiones; y esas decisiones definen quiénes son. Las personas tienen que "construir sus propias biografías" para mantener un sentido coherente de identidad propia. Pero no pueden hacerlo sin relacionarse con los demás, y ello crea nuevas solidaridades. El elemento clave es la creación de confianza, sobre todo mediante la transición hacia mecanismos de confianza más activos.

El problema de la solidaridad social debe entenderse en el contexto de la desaparición de la "segmentación cultural", el cosmopolitismo cultural que se conservaba gracias a la separación geográfica. Las comunidades locales en un sistema segmentado funcionan por exclusión, la diferenciación entre los de dentro y los de fuera. Además dependen de las tradiciones infraestructurales de familia y sexos, que ya hemos mencionado. Aquellos que conciben la "comunidad" sólo en sentido positivo deberían recordar las limitaciones intrínsecas de dicho orden. Las comunidades tradicionales pueden ser, y han sido normalmente, opresivas. La comunidad, en forma de solidaridad mecánica, aplasta la autonomía individual y ejerce una presión irresistible hacia el conformismo.

El regreso a la segmentación cultural significa una mayor probabilidad de desintegración social, justo lo contrario de lo que pretenden lograr las llamadas a la reanimación de la sociedad civil. La solidaridad social sólo puede renovarse verdaderamente si reconoce la autonomía y la democratización, así como la influencia intrínseca de la capacidad social de reflexión. Dicha renovación debe reconocer las obligaciones, y no sólo los derechos. La obligación es importante no sólo porque implica una conexión "vertical" con las necesidades de los demás; lo es porque está también relacionada con el mantenimiento de los vínculos a lo largo del tiempo.

Veamos, en primer lugar, cómo pueden relacionarse entre sí la confianza, la obligación y la solidaridad en las distintas áreas de la vida personal: la familia, las relaciones sexuales, la amistad y el parentesco. En un orden post-tradicional, la confianza en las relaciones personales se apoya en el supuesto de la integridad del otro. Se basa en una "espiral positiva" de diferencia. Llegar a conocer al otro, a tener confianza en él, presupone el uso de la diferencia como medio de desarrollar una comunicación emocional positiva. Se trata de la confianza activa; la dependencia compulsiva es indicio de una relación desgraciada con el otro. La confianza en los demás genera solidaridad en el tiempo y en el espacio: el otro es alguien de quien nos podemos fiar, con una confianza que se convierte en obligación mutua. La intimidad no es aquí, como han sugerido algunos, un sustitutivo de la

comunidad, ni una forma degenerada de ella; es precisamente el medio por el que se crea y se lleva adelante el sentido de lo comunitario.

Cuando se basa en la confianza activa, la obligación implica reciprocidad. Las obligaciones son vinculantes porque son mutuas, y eso es lo que les otorga su autoridad. A mi juicio, este teorema vale tanto para las obligaciones entre padres e hijos como entre cónyuges, amantes o amigos. Es preciso subrayar que dicha obligación se basa en la comunicación de la diferencia, orientada hacia la apreciación de la integridad. La obligación no surge de los derechos. Los derechos que se tienen en una relación especifican la propia autonomía; no definen las obligaciones con respecto al otro. El enemigo de la obligación es la irreflexión moral, porque supone la renuncia a la integridad del otro. Las obligaciones estabilizan las relaciones mientras se cumpla la condición de integridad recíproca.

Sin embargo, la conexión entre democracia dialogante, vida personal y solidaridad social no resuelve cuestiones más amplias sobre la comunidad, la sociedad y los sistemas sociales más universales. Una vez más, el problema no es sólo la creación o el mantenimiento de las solidaridades, sino cómo evitar o reducir los conflictos, los choques y los efectos de marginación cuando dichas solidaridades *son* fuertes. La noción de democracia dialogante sugiere varios contextos generales en los que la democratización podría fomentar la cohesión social y evitar las consecuencias negativas. Éstas podrían describirse, junto con la democratización de la vida personal, como sigue:

Contexto	*Área de confianza activa*
Relaciones personales	Obligación mutua basada en la integridad y la comunicación
Sistemas abstractos	Visibilidad social y responsabilidades negociadas
El estado	Asociación civil (Oakeshott)
Órdenes universales	Comunicación cosmopolita

En el terreno de los sistemas abstractos —los numerosos sistemas expertos que tanto influyen hoy en nuestras vidas—, la democracia dialogante se centra en cuestiones de "subpolítica", en especial el impacto de las innovaciones científicas y tecnológicas en la vida social. El conocimiento experto continúa sin cuestionarse mientras la ciencia siga siendo una "tradición" y la experiencia se considere semejante a la "autoridad tradicional". En un orden social más reflexivo, estos supuestos están sometidos a tensiones y terminan por desinte-

grarse. Pero las innovaciones del conocimiento experto son frecuentemente perturbadoras y problemáticas, en la medida en que los expertos no responden de sus acciones más que ante otros expertos. Como ha observado Beck, la falta de responsabilidad de la "subpolítica" surge directamente de la separación entre teoría y práctica, en la que, al menos hasta hace poco tiempo, ha insistido siempre la ortodoxia científica. La falta de responsabilidad por las consecuencias, la prueba desinteresada de teorías, la libertad para investigar sin limitaciones éticas, constituyeron la base, no sólo de las pretensiones de elaborar la verdad por parte de la ciencia, sino de las repercusiones fortuitas de la tecnología en el orden social[10].

No existe una alternativa al dominio de la ciencia y el conocimiento; pero, cuando nuestra vida cotidiana se ha vuelto experimental, el desarrollo de la autonomía y la protección de la solidaridad significan que no hay tampoco una alternativa al compromiso de diálogo con ellos. Los grupos de apoyo mutuo y los movimientos sociales, como hemos mencionado anteriormente, pueden cumplir un papel importante, y así lo hacen. Pero lo mismo ocurre con todos los demás organismos, incluyendo los gubernamentales e internacionales, que se ocupan de filtrar y regular las pretensiones de los expertos sobre el conocimiento.

La "apertura" de la ciencia tiene una semejanza real con la "apertura" característica de la creación de confianza en la vida personal. En ningún caso es incompatible con la autoridad; ni amenaza necesariamente la independencia que debe tener la ciencia para no sucumbir al dogmatismo. De hecho, la apertura de la ciencia es una parcela *de* los intentos de afrontar los problemas de veracidad y responsabilidad, en los que ya no puede decirse que las pretensiones de conocimiento válido se apoyen en la inducción ni "hablen por sí mismas". Se trata de problemas sobre los que volveré en un capítulo posterior.

Considero que, como en otras áreas, la relación entre democracia dialogante y solidaridad, en relación con los sistemas expertos, se centra en la cuestión de la confianza. En oposición a la "aceptación de" o la "dependencia de" la autoridad de los expertos, la confianza activa presupone visibilidad y responsabilidad por ambas partes. Los compromisos reflexivos con los sistemas abstractos pueden resultar confusos y perturbadores para los profanos y ser objeto de desconfianza por parte de los profesionales. Pero obligan a ambos a abordar problemas de responsabilidad que, en caso contrario, permanecen latentes.

---

[10] Ulrich Beck, *Ecological Politics in an Age of Risk.* Cambridge, Polity, 1994

La confianza activa es enemiga del fundamentalismo en la medida en que se establece a través de la diferencia, y ésa es exactamente su conexión con la democracia dialogante. Lo que sirve para la "diferencia" entre el experto y el profano sirve asimismo para las áreas más generales de orden cívico y universal. En este sentido, resulta provechoso acudir al examen que Oakeshott hace de lo que llama "asociación civil". La asociación civil se basa en el cultivo de la "condición civil" que Oakeshott, inspirado en Vico, define como "una relación entre seres humanos"; no es, afirma, un "'proceso' compuesto por elementos con una relación funcional o causal; es una relación inteligente que sólo existe gracias a haber sido aprendida y entendida". La asociación civil "no es una relación orgánica, evolutiva, teleológica, funcional o de síndrome, sino una relación entendida entre actores inteligentes". En otras palabras, no es una comunidad de nuevo cuño: ahí residen, podría decirse, los peligros de las etnicidades o los nacionalismos xenófobos.

Tampoco es la condición civil un mercado, que es una forma de "asociación empresarial". El "lenguaje vernacular de la comprensión y la relación civil" no es un lenguaje comercial, ni de amor, ni de afecto. La condición civil puede "entenderse como unos actores que reconocen que son *cives* por estar relacionados entre sí, en el reconocimiento de una práctica compuesta por normas..."[11]. Para Oakeshott, dichas normas adquieren fuerza legal cuando son parte de un canon formal; y expresan el poder de la tradición.

Los aspectos esenciales de la opinión de Oakeshott que deseo subrayar se refieren a las tesis de que la asociación civil no es una comunidad y que las normas de las que habla se basan en una "relación inteligente". Supongo, tanto si era la intención de Oakeshott como si no, que "relación inteligente" significa vivir junto a otros de manera que se respete su autonomía. En un orden post-tradicional, la condición civil, en sus formas de expresión más deseables, puede interpretarse de un modo que debe tanto a John Dewey como a Oakeshott. Un orden democrático, explicaba Dewey, requiere una actitud mental "socialmente generosa". "La eficacia cívica —escribió— no es ni más ni menos que la capacidad de compartir en una experiencia de toma y daca"[12].

La asociación civil, en esta lectura, dependería de la "apreciación positiva de la diferencia", pero no de las condiciones de confianza ac-

---

[11] Citas extraídas de Michael Oakeshott, *On Human Conduct,* Oxford, Clarendon, 1991.

[12] John Dewey, *Democracy and Education,* Londres, Macmillan, 1916, pág. 120.

tiva en relaciones personales de otro tipo. Y habría una conexión inherente entre asociación civil y un compromiso cosmopolita con grupos, ideas y contextos que no tienen nada que ver, de forma inmediata, con el estado. La nueva derecha tiende a insistir en que un perfil cosmopolita es inevitablemente enemigo del compromiso y la obligación. Para esos críticos, se trata de una actitud en la que todo vale y, por consiguiente, nada tiene un valor particular.

Pero ¿por qué no puede considerarse que el cosmopolitismo —una especie de generalización universal de la asociación civil— es prácticamente lo contrario? Una actitud cosmopolita no insistiría en que todos los valores son equivalentes, sino que destacaría la responsabilidad que tienen los individuos y los grupos respecto a las ideas que defienden y las costumbres que ponen en práctica. El cosmopolita no es alguien que renuncia a los compromisos —a la manera del diletante, por así decir—, sino alguien capaz de expresar el carácter de dichos compromisos y juzgar sus repercusiones en aquéllos para quienes los valores son distintos.

Haré un breve resumen. Las presiones hacia la democratización —que siempre se enfrentan a influencias en contra— se crean mediante los procesos paralelos de universalización y reflexividad institucional. La destradicionalización libera contextos locales de acción y, al mismo tiempo, altera el carácter del orden global: las tradiciones, incluso cuando la adhesión a ellas sigue siendo firme, se ven cada vez más obligadas a entrar en contacto unas con otras. La universalización, la reflexividad y la destradicionalización crean, pues, "espacios de diálogo" que es preciso rellenar de algún modo. Se trata de espacios que pueden abordarse mediante el diálogo, invocando mecanismos de confianza activa, pero que también pueden ocupar los fundamentalismos (y, como veremos más tarde, la conducta compulsiva o las adicciones).

El campo de las relaciones personales es un terreno fundamental para la posible democratización, un área de transformaciones extraordinariamente rápidas, cuya influencia alcanza de manera directa a otros campos más públicos y formales. Dado que se refiere a divisiones de carácter esencial —entre sexos y entre generaciones—, la posible democratización de la vida personal tiene la máxima importancia en relación con muchos aspectos de la reforma política actual. Sin embargo, las formas de solidaridad social que puede generar no pueden interpolarse directamente en órdenes políticos o institucionales más amplios, debido a que los mecanismos de confianza involucrados se basan en el reconocimiento de la integridad personal.

Dicha integridad, por supuesto, es muy importante en las instituciones públicas, pero en ellas no es la principal fuente de solidaridad.

En las demás áreas mencionadas —sistemas abstractos, el estado y otras relaciones de tipo más universal—, los medios para desarrollar la confianza activa tienen que ser diferentes. En esos contextos, la visibilidad y la responsabilidad son los temas dominantes, pero organizados de formas algo distintas en cada área. En relación con las repercusiones de la ciencia y, más en general, de los sistemas expertos, la democratización dialogante parte de la intrusión del público profano, las organizaciones y los estados en contextos que a los científicos les gustaría declarar "autónomos". Este fenómeno plantea cuestiones complicadas de las que me ocuparé con más extensión en el capítulo VIII.

El cosmopolitismo, como actitud mental y como fenómeno institucionalizado, es el hilo conductor entre la democratización de la democracia dentro del estado y formas más universales de interacción entre los estados y otras organizaciones. La asociación civil, aunque no sea exactamente como la define Oakeshott, es el requisito para la existencia de un estado cosmopolita; se trata (en principio) de un estado concebido, no como comunidad, sino como personas que viven en "relación inteligente" entre sí. Las famosas dos caras del nacionalismo proceden de que se encuentra en la división entre la asociación civil y la concepción del estado como una comunidad con "personalidad" propia. No es extraño, por tanto, que en una era post-tradicional el nacionalismo se encuentre cerca de los fundamentalismos agresivos y que se apropien de él los grupos neofascistas y otros movimientos o colectivos diferentes.

La democracia dialogante, en un plano más universal, podría llegar a parecerse a una asociación civil si se planteara una extensión de la democracia cosmopolita tal como la entiende Held. Sin esta *cives* universal, los mecanismos comunicativos de tipo cosmopolita son inevitablemente limitados y difusos, aunque no por ello tienen menos consecuencias para la sociedad mundial. Por motivos obvios, no existe ningún terreno en el que la capacidad del diálogo para crear y mantener la confianza activa sea más importante.

Democracia, desigualdad y poder

La democratización combate el poder e intenta convertirlo en relaciones negociadas, tanto si son entre iguales como si son de autoridad diferencial. Sin embargo, la democracia, dialogante o de otro tipo, tiene sus límites. Éstos tienen que ver especialmente con la influencia e intrusión de la desigualdad. El diálogo no se basa en la igualdad material, pero sí cuenta con que no se utilicen las diferen-

cias de recursos para evitar la expresión de opiniones o variar drásticamente las condiciones del intercambio dialogado. Uno de los grandes aciertos de la crítica de la democracia liberal procedente de la izquierda es, desde hace mucho tiempo, la exigencia de que la democracia vaya unida a programas de equiparación económica.

Para muchos izquierdistas, el estado de bienestar se ha convertido en un, incluso *el,* vehículo de dicha equiparación. Se ha estudiado teóricamente como parte esencial de los procesos de emancipación social a largo plazo, un elemento que lleva de la igualdad política a la económica, especialmente en la obra de T. H. Marshall. Los juicios de Marshall, pese a la influencia que hayan podido tener, no resisten el escrutinio. En el lugar de su teoría evolutiva de los derechos, deberíamos ver los campos del orden civil, el gobierno y la economía como marcos institucionales separados, con sus propios dilemas y posibilidades. Los derechos y prerrogativas que conceden a los grupos menos favorecidos de la sociedad no pueden declararse nunca "asegurados"; es probable que estén sometidos a tensiones y luchas más o menos crónicas.

La cuestión de la pobreza suele abordarse, sobre todo por parte de quienes apoyan el estado de bienestar, como la otra cara de la riqueza. ¿Qué podría ser más lógico? De acuerdo con esta opinión, es preciso luchar contra la pobreza porque es una afrenta contra las normas de la igualdad económica; la disminución de las desigualdades adopta necesariamente la forma de una redistribución de la riqueza y las rentas, de los más acomodados a los pobres, a través de los sistemas de bienestar. Pero esta política emancipadora tiene escaso valor si no se rige por consideraciones de política vital, debido a razones que intentaré aclarar en el capítulo siguiente. Es preciso situar este debate en un contexto más amplio, porque el estado de bienestar está asociado a intereses que no son sólo la pobreza o la desigualdad.

Capítulo V

Las contradicciones del estado de bienestar

Orígenes estructurales del estado de bienestar

Muchas personas de izquierda consideran que proteger el estado de bienestar es fundamental para la esencia de una sociedad civilizada; los enfermos y necesitados no quedan abandonados a su suerte, sino que, gracias a las acciones de gobierno, tienen la oportunidad de vivir vidas satisfactorias. No obstante, es preciso revisar esta situación, porque las instituciones de bienestar han sido sólo parcialmente obra de los socialistas y, de hecho, los pensadores socialistas más radicales han dedicado mucho tiempo a criticarlas.

Uno de los problemas del término "estado de bienestar" es que no queda claro qué califica a qué. El enfoque del socialismo reformista parte de que es el estado el que organiza la asistencia para el bienestar: el estado interviene en la economía con el fin de hacer más equitativo el orden social. Pero supongamos que "bienestar" califique a "estado". En tal caso, el estado moderno está parcialmente *definido* por dicha intervención, que podría ser parte de su forma administrativa. Esta interpretación, que es, a mi juicio, la acertada, explica el hecho de que los sistemas de bienestar, al menos hasta la época posterior a la Segunda Guerra Mundial, no tuvieran su origen en un lado concreto del espectro político.

De acuerdo con esta opinión, la pobreza, el desempleo, la enfermedad, etc., no son elementos dados con los que el estado deba arreglárselas como pueda; se constituyen como parte del proceso de formación del estado, definidos no sólo por éste, sino por los conflictos y luchas entre los organismos estatales y otras organizaciones y agrupaciones. Y este proceso de constitución social ha sido largo, no se ha limitado a los últimos cincuenta, ni siquiera cien años. El "paupe-

rismo" no era sólo una condición de individuos que vivían en una "sociedad civil" en la que pasó a intervenir el estado, sino que se formó en y a través de dicha intervención: de hecho, esa circunstancia contribuyó a establecer la "sociedad civil" en sí misma. Esta última, que fue aparentemente, para repetir un tema del capítulo anterior, el terreno en el que se establecieron los sistemas de bienestar, surgió como parte de la construcción de dichos sistemas; nunca ha consistido simplemente en una serie de instituciones "fuera" del estado.

A partir de fines del siglo XVII, el "discurso de los pobres" en los países en vías de industrialización se orientó hacia la integración nacional y el desarrollo de la riqueza nacional. La "pobreza" no se definía como la situación de carencia de recursos, sino que aparecía en relación con las necesidades de la *industria*; el término "industriosidad" relacionaba el "trabajo productivo" con un panorama vital específico. Los pobres eran aquellos que no podían o no querían trabajar. La vinculación del pauperismo con la falta de educación moral estaba muy clara: "trabajo para quienes se esfuercen, castigo para los que no, y pan para los que no puedan". A su vez, la resolución moral se relacionaba directamente con el bienestar social; porque, como afirma Matthew Hale, la pobreza "vuelve a los hombres tumultuosos e inquietos", y combatirla es "un acto de prudencia civil y sabiduría política"[1].

Hasta principios del siglo XIX, "industria" se utilizaba sólo como adverbio y se oponía al pauperismo sin referencia específica a la producción capitalista. Los orígenes del estado de bienestar no deben remontarse a los intentos de definir y controlar el pauperismo —aunque tal esfuerzo, sin duda, ha tenido efectos permanentes—, sino al desarrollo de lo que Claus Offe ha llamado proletarización "activa", frente a "pasiva"[2]. La proletarización pasiva es la acción de desposeer a gran número de personas de sus ocupaciones agrarias o campesinas, cuando ellos no desean o se resisten a dicho proceso. Sin embargo, la proletarización activa —la voluntad de comprometerse en un contrato laboral— no fue una consecuencia inevitable de la primera. La intervención del estado fue una influencia fundamental en la unión de las formas activa y pasiva; y ése es el punto en el que el "estado administrativo" empezó a transformarse en el "estado de bienestar". No se trató de una misteriosa compatibilidad funcional entre el estado y la empresa capitalista. Fue el resultado de que los funcionarios del estado y los empresarios comprendieran que se necesitaba

[1] Citas extraídas de Mitchell Dean, *The Constitution of Poverty*, Londres, Routledge, 1991, págs. 25, 27.

[2] Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State*, Londres, Hutchinson, 1984. [Trad. esp.: *Contradicciones en el estado del bienestar*, Madrid, Alianza, 1994.]

una política social para proteger a los individuos en situaciones ajenas al mercado, cuando las fuentes tradicionales de apoyo habían desaparecido, en gran parte; y, en menor medida, el producto de la movilización activa de los movimientos obreros para mejorar sus condiciones de vida.

Diversas interpretaciones recientes sobre la historia temprana de las instituciones de bienestar, como la de Abraham de Swaan, han subrayado que el estado de bienestar "no fue el logro de las clases obreras organizadas, ni el resultado de una conspiración capitalista para pacificarlas..."[3]. Su desarrollo "fue un proceso gradual y, a menudo, desinformado, impulsado tanto por políticos ambiciosos y funcionarios llenos de visión como por la idea abstracta de un orden social en decadencia o los temores a un gran malestar social"[4]. Los elementos básicos del estado de bienestar en la mayoría de los países occidentales existían ya mucho antes de la Segunda Guerra Mundial, en una época en la que, al menos en Europa, el poder estaba sobre todo en manos de gobiernos de derecha. El motivo fue, en parte, la necesidad patente de hacer frente al desempleo masivo; pero ciertas medidas fundamentales de asistencia procedían del periodo de la Gran Guerra. En tiempos de guerra, la movilización de la economía y la sociedad era la exigencia primordial; el fortalecimiento del papel del estado en la Primera Guerra Mundial introdujo formas de disposiciones sociales y económicas que se solidificaron y ampliaron durante la Segunda.

Las fuentes estructurales del estado de bienestar son variadas. En primer lugar, las instituciones de asistencia tienen su origen en el esfuerzo por crear una sociedad en la que el trabajo, en el sentido de un empleo remunerado en la industria, ocupe un lugar central y definitorio. Puede parecer que las medidas de bienestar, especialmente la seguridad social, se dirigen sólo a quienes, por una u otra razón, no pueden entrar en el mercado de trabajo; pero, en realidad, desde el principio y hasta su historia más reciente, están vinculadas al fomento de la "industria" en el sentido adverbial. En segundo lugar, el estado de bienestar ha sido siempre un estado nacional, y esta relación está lejos de ser casual. Uno de los principales factores que impulsan el desarrollo de sistemas de bienestar ha sido el deseo, por parte de las autoridades de gobierno, de promover la solidaridad nacional. Desde los primeros tiempos, los sistemas de bienestar se crearon como parte

---

3 Abraham de Swaan, *In Care of the State*, Cambridge, Polity, 1988, pág. 9.

4 Douglas E. Ashford, *The Emergence of the Welfare State*, Oxford, Blackwell, 1986, pág. 4. [Trad. esp.: *La aparición de los estados del bienestar*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989.]

de un proceso más general de construcción del estado. Quien dice estado de bienestar dice nación estado.

En tercer lugar, el estado de bienestar, desde sus primeros orígenes hasta la época actual, se ha interesado por la gestión del riesgo, dado que los esfuerzos por controlarlo se han convertido en parte esencial de lo que ha pasado a ser, en general, el "gobierno". Los programas de asistencia son una forma de seguro social. "Seguro" quiere decir cualquier programa de gestión de riesgos orientado hacia cómo abordar un futuro abierto; un medio de afrontar los peligros (previsibles). El seguro social está relacionado con la eliminación de riesgos en una sociedad creadora de riqueza y orientada hacia el futuro; especialmente, por supuesto, los riesgos que no quedan "subsumidos" en la relación entre trabajo y salario.

Esta perspectiva reflejaba los primeros encuentros de la modernidad con las formas anteriores de órdenes sociales. Porque, en las sociedades premodernas, la pobreza, como las malas cosechas, era sencillamente algo que "ocurría", un suceso natural. La difusión del concepto de seguro social reflejó no tanto nuevas formas de percibir la injusticia social como la importancia adquirida por la idea de que la vida social y económica puede estar *controlada por los seres humanos*. Las críticas de la teoría económica clásica, sobre todo en forma de keynesianismo, tuvieron gran importancia, especialmente por su influencia sobre las reacciones a la Gran Depresión. Durante varias décadas posteriores a los años 30, la ortodoxia económica consideró que era posible gestionar de manera eficaz el riesgo del desempleo a gran escala.

La idea de que las instituciones de bienestar debían interpretarse como sistemas de control de riesgos se ajusta perfectamente a la convincente —aunque heterodoxa— interpretación de Goodin y Le Grand sobre las razones de la expansión del estado de bienestar tras la Segunda Guerra Mundial. En su opinión, la incertidumbre generalizada de una época de guerra total —una guerra que afectó a las poblaciones civiles de casi todas las naciones involucradas de forma más directa que la Primera Guerra Mundial— "produjo una nueva demanda popular de extensión de los riesgos y derribó las viejas barreras que se le oponían"[5].

La experiencia de la guerra hizo ver a la población que los riesgos se compartían: después de todo, las bombas caían sobre todo el mundo. Antes de la guerra, incluso después de la Gran Depresión,

[5] Esta cita y las siguientes proceden de Robert E. Goodin y Julian Le Grand, *Not Only the Poor*, Londres, Allen and Unwin, 1987, págs. 46, 47.

casi todos los programas de seguridad social estaban dirigidos a los pobres crónicos; la experiencia bélica tuvo como consecuencia que la atención pasó de los programas concretos en función del nivel de ingresos a otros de tipo universal. Ya no se trataba de que los pobres estuvieran "siempre con nosotros", sino que eran testimonio de las desgracias que podían suceder, más o menos, a cualquiera.

> En situación [de guerra], el futuro de cualquiera podría ser el tuyo. Ello nos obliga a meditar con imparcialidad sobre los intereses de todos. Los sistemas de bienestar y otros semejantes constituyen la reacción institucional adecuada. Dichas reacciones se congelan y se prolongan mucho más allá del momento de incertidumbre que las produjo... La incertidumbre y los riesgos compartidos en periodo de guerra parecen darnos una explicación especialmente poderosa, no sólo de los orígenes, sino de la persistencia y, ahora, la decadencia del estado de bienestar de posguerra.

Una interpretación de los programas sociales como forma de compartir los riesgos se ajusta a los temas de la solidaridad y el fomento de la industriosidad. Estas otras preocupaciones se intensificaron durante la guerra. Hacia el final de su informe, Beveridge escribía:

> La prevención de la escasez y la disminución y el alivio de las enfermedades —objetivo específico de los servicios sociales— son, de hecho, un interés común de todos los ciudadanos. Tal vez sea posible asegurar una mayor comprensión de ese hecho en la guerra que en la paz, porque la guerra alimenta la unidad nacional y la voluntad de sacrificar los intereses personales a la causa común...[6]

También es especialmente importante el énfasis en el trabajo durante situaciones de guerra, cuando se promueve con tanta energía el esfuerzo colectivo y hay pleno empleo "de sobra"; muchos trabajan jornadas mucho más largas de lo que harían normalmente.

Los socialistas y las organizaciones obreras llevaban mucho tiempo presionando para lograr algunos de los programas aprobados durante la maduración del estado de bienestar, en el periodo de posguerra. El socialismo reformista, en el poder, fue el principal vehículo para la puesta en práctica de las leyes de asistencia. Sin embargo, los socialistas adoptaron y alimentaron a una criatura que no era totalmente suya. Pudieron hacerlo mediante una nueva interpretación del estado de bienestar con arreglo a los dos imperativos del pensamien-

---

[6] W. H. Beveridge, *Social Insurance and Allied Services*, Londres, HMSO, 1942. [Trad. esp.: *Seguro Social y servicios afines*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989.]

to socialista: la dirección centralizada de la vida económica y la búsqueda de una mayor igualdad. Al involucrar a los trabajadores en el gobierno, el estado de bienestar se convirtió en el símbolo de un compromiso de clases que, aparentemente, resolvía el histórico "problema social" y, al mismo tiempo, garantizaba la eficacia económica.

PROBLEMAS DEL BIENESTAR: TRABAJO Y CLASE

Aquellos que consideran el estado de bienestar posterior a 1945 como un logro fundamental tienen razón, seguramente. Aunque existen diferencias considerables entre unos y otros países respecto al nivel de desarrollo y la amplitud de las repercusiones sociales de las instituciones de asistencia, el progreso hacia la superación de los "cinco males" de Beveridge fue notable. Sin embargo, los problemas que afronta hoy este sistema, en sus distintas versiones y en diferentes sociedades, son muy profundos. Afectan a cada uno de sus principales "temas": el trabajo, la solidaridad y la gestión de riesgos. Casi todos los intérpretes de los esfuerzos del estado de bienestar han hecho hincapié en los dos primeros factores, pero yo voy a destacar la significación fundamental del tercero.

No obstante, los tres plantean cuestiones importantes. El primero se refiere no sólo al carácter del trabajo en las sociedades modernas, sino a aspectos esenciales de las relaciones entre los sexos y la familia. El segundo implica, entre otras cosas, una mirada al análisis de clase: se supone que los efectos integradores del estado de bienestar repercuten especialmente en la disminución de las divisiones de clase. El tercero implica llevar más allá el debate sobre riesgo externo contra riesgo fabricado.

El estado de bienestar, como bien se ha demostrado, daba por descontada, e incluso impulsó, la equiparación de trabajo con empleo remunerado en el mercado laboral; por consiguiente, presuponía la familia patriarcal. Uno de los objetivos más importantes de la defensa que hacen concretamente los socialistas de los sistemas de bienestar, el logro del pleno empleo, significaba empleo masculino. Se trataba de un modelo con el trabajo como sino (de los hombres) y la domesticidad como sino (de las mujeres). Pertenecía a una época en la que aún no se habían desafiado de forma meditada las identidades sexuales y en la que el trabajo "ajeno a lo normal", incluido el trabajo doméstico, no contaba en absoluto como tal trabajo, en las definiciones oficiales[7].

---

[7] Nancy Fraser, "Women, welfare and the politics of need interpretation", *Thesis Eleven*, vol. 17, 1987, pág. 97.

Si estos sistemas han perdido el contacto con una situación en la que las mujeres han entrado a formar parte, en grandes cantidades, de la fuerza laboral remunerada, también lo han perdido con una sociedad en la que se está empezando a poner en tela de juicio la importancia fundamental de la industria. La idea del empleo de jornada completa y permanente, como observa Patricia Hewitt,

> puede verse con claridad en el sistema de la seguridad social, las leyes de empleo y las políticas de jubilación y pensiones. Se extiende por toda la cultura empresarial, la gestión y la vida pública. Afecta a la organización y las estrategias de los sindicatos y a casi todo el debate sobre el pleno empleo. Influye indirectamente en decisiones de otras muchas áreas políticas, incluyendo el transporte, las ofertas de ocio, el cuidado infantil y la asistencia a las personas dependientes de edad avanzada. Y repercute en, y depende de, la organización de la vida familiar de manera muy profunda[8].

Hoy en día, el modelo del trabajador permanente y a tiempo completo se ve atacado por muchos otros modos opuestos de organización del trabajo: la expansión del trabajo a media jornada, las pausas voluntarias en la carrera, el autoempleo y el trabajo en casa. Los esfuerzos para lograr acortar la semana laboral, pese a que, muy a menudo, son peticiones de aumento de sueldo disimuladas, han hecho que, en la mayoría de los países, se trabajen menos horas por término medio. En todas estas áreas se están ejerciendo presiones sobre el espíritu de la "industria", lo que, más adelante, llamaré *productivismo*.

La relación entre las políticas de bienestar y la consolidación de la nación estado ha sido escasamente analizada en la literatura. Sin embargo, dicha relación ayuda a explicar el ascenso de los sistemas de bienestar y, además, es una fuente importante de las tensiones que los asedian. El modelo del "empleo permanente y en jornada completa", que dominó la expansión de las instituciones de bienestar, se basaba en la importancia económica de la producción en serie y la organización centralizada del capital y el trabajo asalariado. El estado de bienestar era un estado nacional integrado en el que el "corporacionismo" fomentaba —y daba por supuesta— la solidaridad nacional. El nuevo periodo de universalización no sólo ataca la base económica del estado de bienestar, sino el compromiso de sus ciudada-

[8] Patricia Hewitt, *About Time: The Revolution in Work and Family Life*, Londres, Rivers Oram, 1993, pág. 2.

nos con la equiparación entre riqueza y riqueza nacional. El estado tiene menos capacidad de suministrar un verdadero control central de la vida económica; al mismo tiempo, la mezcla de universalización y reflexividad social disminuye las posibilidades de soberanía de la nación.

La relación entre el declive del estado de bienestar y el carácter cambiante del orden mundial de estados se vio enmascarada, hasta cierto punto, por los éxitos políticos de la nueva derecha. Los neoliberales encabezaron el ataque al estado de bienestar "sobrecargado" en nombre de la libertad de la empresa para competir sin lastres burocráticos ni mercados de trabajo debilitados. Sin embargo, simultáneamente, no sólo defendían el estado y la nación, sino que reclamaban un "estado fuerte" en el terreno internacional. Los críticos advirtieron muy pronto el carácter paradójico de esta postura, que correspondía a las paradojas generales, mencionadas anteriormente, de la teoría política de la nueva derecha. Pero, durante un tiempo, al menos mientras estuvo en el poder, ésta pudo contener la contradicción y asegurar que el ataque al estado de bienestar era compatible con el fortalecimiento de la nación. De hecho, precisamente los factores que estaban modificando la posición de la nación estado en el sistema mundial estaban contribuyendo a debilitar las instituciones de asistencia, tan estrechamente vinculadas, antes, a la solidaridad nacional.

Una de las tesis más conocidas sobre las presiones y limitaciones del estado de bienestar es el argumento de que son sus propios éxitos los que lo han debilitado. En otras palabras, cuando el clima económico se vuelve adverso, aquellos que más se han beneficiado actúan para proteger la posición que han alcanzado frente a grupos menos aventajados. La "revuelta de los contribuyentes" de clase media surge del deseo egoísta de proteger un modo de vida confortable, y los grupos pertenecientes a esa clase muerden la mano que anteriormente les ha dado de comer. Como consecuencia de la expansión del capitalismo asistencial, la mayoría de la población en las sociedades desarrolladas disfruta de un nivel de vida elevado. Los miembros de esa mayoría pueden optar por rechazar, o dejan de necesitar, las leyes de asistencia que les ayudaron a llegar donde están. Constituyen lo que Galbraith ha llamado "la mayoría conforme, la mayoría electoral conforme o, más en general, la cultura del conformismo":

> Efectivamente, la mayoría conforme cree que el futuro está bajo su control personal. Su ira es evidente —y, desde luego, puede ser enérgicamente evidente— sólo cuando existe una amenaza o posible amenaza a su bienestar actual y sus perspectivas de futuro, cuando el gobierno y otras personas de, al parecer, menos méritos, interfieren o amenazan con interferir en sus necesidades

o exigencias... el egocentrismo, previsiblemente, es dominante, la actitud primordial de la mayoría conforme[9].

Aunque se ha generalizado, este tipo de argumento es, sin duda, sospechoso. En primer lugar, podría hablarse de la existencia de una cultura de la ansiedad, tanto como del conformismo. Un orden destradicionalizador ofrece grandes formas de libertad para muchos, pero también crea muchas fuentes nuevas de tensión y problemas en la vida diaria, a escala nacional y mundial. La gente de clase media o más acomodada está menos protegida de ciertas formas de turbulencia de lo que solía. Así ocurre incluso en la economía, donde pocos trabajos ofrecen ya ninguna salvaguarda contra el desempleo.

La reacción de la mayoría ante esta situación no es sólo aferrarse de manera primitiva a lo que se tiene. El hecho de que, en general, los más acomodados tiendan a beneficiarse más del estado de bienestar que los grupos más pobres no debe de ser, en este mundo de reflexión, algo que se le escape a la mayor parte de la gente. Si muchos se han vuelto, por lo menos en parte y en ciertos aspectos, contra el estado de bienestar, las razones son más complejas de lo que sugiere la tesis de la cultura del conformismo. La "crítica burocrática" del estado de bienestar no se limita a los intelectuales neoliberales; cuando, en muchos aspectos de la vida, no se puede escoger no escoger, los sistemas centralizados de administración pueden verse como una afrenta contra la autonomía, aunque otorguen beneficios materiales. Por el contrario, quienes se limitan a aceptar que van a vivir gracias a dichos sistemas, que van tirando al estilo antiguo, parecen negarse a aceptar las responsabilidades que otros deben asumir.

Lo que está en juego aquí no es tanto, quizá, un rechazo egoísta a comprometerse con el mundo en general, como una conciencia cada vez más extendida de que el mundo ha cambiado de forma espectacular y, con él, las condiciones de vida diaria. A medida que se altera su relación con el estado y la nación, los miembros de la presunta mayoría conforme adoptan una actitud más abierta e interrogadora sobre numerosos aspectos de sus vidas (sin duda, ello va frecuentemente acompañado de una actitud defensiva). Son conscientes del fenómeno que constituye la dependencia de la asistencia y reaccionan con suspicacia, a veces con agresividad, ante él. Tienden menos a mostrar deferencia hacia las autoridades estatales, tanto los dirigentes políticos como los funcionarios burocráticos. De ahí que estén

[9] John Kenneth Galbraith, *The Culture of Contentment*, Londres, Sinclair-Stevenson, 1992, pág. 17. [Trad. esp.: *La cultura de la satisfacción*, Barcelona, Ariel, 1993.]

dispuestos a poner más cosas en duda y aceptar menos, incluyendo las cargas impositivas; especialmente cuando lo que obtienen de su "inversión" no es visible, sino que está oculto en las grandes finanzas globales del gobierno. También son conscientes de la importancia re-
l [illegible] e afirman gobernar, entre ellas sus propias economías nacionales.

Estos elementos se unen a transformaciones básicas en el sistema de clases en general. Las clases, en la época actual, influyen en las oportunidades vitales de los individuos de forma más "refractaria" de lo que solían, hasta hace poco. Lo que, a juicio de Marx, era la base para una revolución política mundial, el desarrollo de los movimientos de clase, resultó estar más vinculado a las luchas dentro de los estados nacionales. Los lazos entre las clases y el compromiso social colectivo se han relajado enormemente durante el periodo de expansión de la modernización reflexiva. La clase estaba unida a la experiencia y la acción comunitaria de diversas formas. Una de ellas era la división regional y la experiencia laboral común en el área local. Muchas de esas comunidades tradicionales, sobre todo las comunidades de clase obrera, se han desintegrado. Los nuevos modos de regionalización, que son el resultado de divisiones de estratificación mundiales, no suelen producir las mismas solidaridades de clase.

Un segundo factor que relacionaba la clase y la comunidad social era la división sexual del trabajo. La acción de clase comunitaria no sólo era fundamentalmente una ocupación masculina, sino que resaltaba aún más por la falta de visibilidad social de otros tipos de trabajo, entre ellos, el trabajo no asalariado. Como sabemos, las divisiones de sexo en el trabajo, tanto remunerado como no, no coinciden a menudo con los límites de clase. Por último, solía haber símbolos culturales discernibles relacionados con la solidaridad de clase, desde el gorro hasta el cetro real; dichos símbolos desaparecen o pierden su poder movilizador como resultado de la destradicionalización.

Es posible enumerar brevemente varias consecuencias de estos hechos:

1) En su mayor parte, la clase ya no se experimenta como clase, sino como limitaciones (y oportunidades) que surgen de diversas fuentes. La clase se personaliza y expresa mediante la "biografía" del individuo; cada vez se percibe menos como destino colectivo.

2) El individuo se relaciona con el sistema de clases no sólo como productor sino como consumidor. El modo de vida y el gusto, activados por individuos y grupos, se convierten en indicadores tan claros de la diferenciación social como la posición en el orden productivo.

3) Los problemas que pueden surgir o verse fuertemente influi-

dos por factores de clase suelen percibirse "lateralmente", y no "horizontalmente". No se experimentan como algo procedente del pasado, sino como el resultado de circunstancias que afectan a un grupo o individuo en un momento concreto. La "cinta de transmisión generacional" de las clases llega a romperse. No se trata de que la procedencia de clase de las personas no sea importante para sus oportunidades vitales, ni mucho menos. Pero, dado que es raro actualmente que los hijos sigan la ocupación de sus padres, y es posible que no sepan prácticamente nada sobre los ambientes laborales de aquéllos, su experiencia suele ser más *ab novo.*

4) Por consiguiente, la clase no es ya una "experiencia para t da la vida", como era antes. Gran número de personas (sobre todo, hombres) que desempeña trabajos manuales han estado en algún momento, o estarán probablemente en el futuro, en puestos administrativos. Muchos interrumpen sus carreras debido a periodos de paro forzoso. Y el desempleo no afecta sólo al extremo inferior de la escala social. Dada la competencia económica mundial y la aceleración de las innovaciones tecnológicas, la experiencia de perder el puesto de trabajo se ha hecho corriente en todo el espectro laboral.

5) A pesar del crecimiento del sector secundario, la inclusión o exclusión del mercado de trabajo es aún más importante que antes. Las redes de apoyo no económico, entre ellas las fuentes tradicionales de mantenimiento como familias y cónyuges —y el estado— no bastan. Los "nuevos pobres" son aquellos que tienen una situación de debilidad en el mercado laboral o se ven completamente excluidos de él.

El problema de la clase inferior

El periodo en el que se ha visto atacado el estado de bienestar, aproximadamente desde la mitad de los años 70 hasta ahora, ha sido también una época durante la cual los niveles de pobreza (relativa) han aumentado en casi todas las sociedades industrializadas. ¿Hasta qué punto las instituciones de bienestar han creado dicha pobreza, en lugar de aliviarla? Y, quienes se hallan en situación de pobreza crónica, ¿en qué sentido constituyen una clase inferior, si es que la constituyen? Estos problemas son, desde hace aproximadamente dos décadas, el centro de un fiero debate entre la derecha y la izquierda.

El término "clase inferior" tenía, en principio, un significado claramente sociológico, y no demasiado controvertido. Pero se ha ido politizando como consecuencia de haberse visto arrastrado al centro de la polémica sobre las virtudes o los defectos del estado de bienes-

tar. Ciertos izquierdistas se niegan a seguir utilizando el concepto, no porque no describa una realidad, sino por su asociación con las críticas al sistema de bienestar desde la derecha.

Galbraith es un autor de izquierdas que acepta la existencia de una clase inferior y que afirma, incluso, que resulta "profundamente funcional" para las sociedades contemporáneas. La clase inferior en Estados Unidos, explica, está formada por gente que "no comparte el cómodo bienestar del norteamericano prototípico". Sus miembros se encuentran "en los centros de las grandes ciudades o, de forma menos visible, en granjas pobres, como mano de obra rural migratoria o en antiguas comunidades mineras". La clase inferior está formada, sobre todo, "por miembros de minorías, negros o personas de origen hispánico". Se trata de gente dispuesta a ocuparse de trabajos que la mayoría de la población autóctona se niega a hacer. Galbraith asegura que ocurre prácticamente lo mismo en los países europeos. Los trabajos pesados que desechan las poblaciones nativas recaen sobre inmigrantes de la orilla sur del Mediterráneo, el norte de África, el sur de Asia, y otros lugares.

En palabras de Galbraith, "la comunidad moderna —el sistema de mercado— necesita esa clase inferior... y debe acudir a otros países para mantenerla y renovarla". Pero las condiciones en las que vive esta clase favorecen el crimen, la desintegración familiar y la desorganización social en general. Dicha situación surge, principalmente, porque hay barreras que limitan las oportunidades de los miembros de la clase inferior para ascender en la escala social. El racismo y otras influencias impiden la asimilación total.

La opinión de la derecha es muy distinta. La clase inferior es producto de la dependencia del sistema asistencial, que establece e institucionaliza unas circunstancias sociales y económicas que, en caso contrario, serían mucho más fluidas. Las clases inferiores no están formadas por víctimas del sistema de mercado, sino por individuos que se excluyen de ese sistema y optan, en cambio, por utilizar las ventajas del estado de bienestar. La vida dependiente de la beneficencia tiende a vaciarse de normas morales; de ahí la desintegración de la vida comunitaria y familiar estable, algo que, a juicio de Charles Murray, "está contaminando actualmente barrios enteros"[10]. La gente que se aprovecha del sistema de bienestar suele despreciar a la comunidad social en sentido amplio, en vez de reconocer sus obligaciones hacia ella. Una falta de objetivos invade toda su vida y lleva a actitu-

[10] Charles Murray, *The Emerging British Underclass*, Londres, Institute of Economic Affairs, 1990, pág. 4.

des irresponsables respecto a la paternidad y la propiedad. El resultado es un elevado índice de nacimientos ilegítimos, hogares monoparentales y criminalidad.

¿Cuál de estas interpretaciones opuestas es válida, si es que lo es alguna? ¿Y qué pruebas hay, en cualquier caso, de que el desarrollo de las clases inferiores sea un fenómeno real?

Hasta qué punto existe una clase inferior es algo que depende de índices sociológicos bastante convencionales, si existen grupos con oportunidades de vida muy distintas de las de las personas en situaciones de clase más favorecidas. Varios estudios en Estados Unidos señalan, verdaderamente, que una parte sustancial de los pobres permanece atrapada en la pobreza durante largo tiempo, y lo mismo ocurre con sus descendientes. Tras examinar las pruebas disponibles, Wilson llega a la conclusión de que existe "una base sólida para aceptar el argumento de que ha aparecido una clase inferior en el *ghetto,* que muestra los problemas de la pobreza a largo plazo y la dependencia del sistema asistencial"[11]. Cabe aceptar una conclusión semejante para otros países industrializados, aunque el grado de "endurecimiento de clase" observado varía considerablemente.

De la valoración del conflicto entre las interpretaciones de izquierda y derecha sobre los orígenes de las clases inferiores depende, en gran medida, el análisis de problemas más generales relacionados con el estado de bienestar. Podría decirse, para empezar, que el argumento de Galbraith sobre la necesidad funcional parece débil. Durante cierto periodo de tiempo, la demanda de mano de obra disparó la inmigración del Tercer Mundo a los países desarrollados. Pero algunos de los grupos representados en las clases inferiores, sobre todo los negros de Norteamérica, no están recién llegados a la sociedad en cuestión. Además, no está claro de qué forma son funcionales para el orden social los parados de larga duración, a los que el resto de la sociedad acaba experimentando como una carga económica.

No obstante, los argumentos de la derecha se encuentran asimismo con objeciones fundamentales. Por ejemplo, si los incentivos de la beneficencia producen el desempleo de la clase inferior y la desintegración de la vida familiar, dichas tendencias deberían invertirse cuando declinen los beneficios del sistema, como ha ocurrido en muchos países occidentales durante los veinte últimos años. Sin embargo, no ha sido así. Los niveles de desempleo entre los miembros más jóvenes de los grupos minoritarios en las ciudades de Estados Unidos

[11] William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged*, Chicago. University of Chicago Press, 1987, pág. 10.

han alcanzado proporciones catastróficas, pero también han aumentado en Gran Bretaña y otros lugares. El desempleo estructural, unido al éxodo de familias obreras y de clase media fuera de los barrios pobres del centro de las ciudades —especialmente pronunciado en Estados Unidos— son las principales influencias. Como consecuencia, los procesos asociados tienden a reforzarse:

> Así, en un barrio con escasez de familias con empleo regular y con una mayoría abrumadora de familias que sufren grandes periodos de paro, la gente experimenta un aislamiento social que les excluye del sistema de redes de empleo que llega a otros barrios y es tan importante para enterarse o conseguir recomendaciones para puestos de trabajo disponibles en otras partes de la ciudad. Y, a medida que disminuyen las perspectivas de empleo, cada vez dependen más de otras alternativas como la beneficencia y la economía sumergida, y llegan a considerarlas un modo de vida[12].

Lo que ocurre es una especie de espiral destructiva, a la que, en ocasiones, pueden contribuir los programas de asistencia, en lugar de contrarrestarla. Existen semejanzas muy reales con la situación de la pobreza a escala mundial. Se desencadena una serie de hechos que destruye las culturas locales y los modos de autonomía. Los programas burocráticos de ayuda pueden contribuir a aliviar esta situación en ciertos aspectos, pero, en otros, pueden reforzarla. El resultado es la ambivalencia y el malestar psíquico. Las personas pasan a depender de sistemas de asistencia que les resultan ajenos y sobre los que ejercen escaso control; no es extraño que puedan tender a adoptar una actitud manipuladora respecto a ellos y que no se sientan nada agradecidos por lo que les ha ofrecido la sociedad. Porque su dependencia de esa comunidad más amplia va unida a la exclusión de una plena participación en ella.

Las influencias sociales que crean las clases inferiores son de tipo estructural antes de ser culturales pero, una vez en juego, pueden producir una desmoralización cultural profunda. Los debates actuales entre izquierda y derecha sobre la cuestión son, en realidad, una repetición de la controversia creada en las ciencias sociales hace varias décadas por la noción de cultura de la pobreza planteada por Oscar Lewis. Basándose en su trabajo en Latinoamérica, Lewis sugería que, después de quedar económicamente marginadas, las personas desarrollan reacciones de adaptación que se transmiten de generación en generación. La cultura de la pobreza, en su opinión, es "una reacción

[12] *Ibíd.*, pág. 57.

de los pobres ante su posición marginal en una sociedad capitalista, estratificada en clases y muy individualizada". Ya desde los seis o siete años, los niños de las barriadas "han absorbido normalmente los valores y actitudes fundamentales de su subcultura y no se muestran psicológicamente dispuestos a aprovechar por completo las condiciones cambiantes o las mejores oportunidades que puedan darse a lo largo de su vida"[13].

La dependencia del sistema de bienestar puede vincularse a las culturas de la pobreza; lo que debemos evitar hacer es suponer que los rasgos de las culturas de la pobreza son totalmente opuestos a las actitudes sociales y culturales que se hallan en el mundo exterior. Los grupos empobrecidos pueden estar "apartados" estructuralmente de la gente más acomodada, que raramente, o nunca, visitan las áreas en las que se concentra la pobreza; pero, en una situación social universalizada, sus vidas no están aisladas desde el punto de vista cultural. Las diferencias étnicas respecto a la población mayoritaria están a menudo asociadas al desarrollo de las clases inferiores, y tales diferencias pueden convertirse en un foco de exclusión cultural. Sin embargo, es frecuente que esas mismas diferencias conecten a los pobres con escenarios culturales universales, en materia de costumbres, religión, vestimenta o música. Para las poblaciones inmigrantes, puede tratarse de los lazos que mantienen con sus países y culturas de origen; pero, en muchas ocasiones, constituyen diásporas culturales, que pueden alcanzar una gran extensión.

Las clases inferiores no son simplemente bolsas de pobreza dentro de las sociedades nacionales, sino grietas en las que el Tercer Mundo se encuentra con el primero. El aislamiento social que separa a los grupos desfavorecidos del resto del orden social dentro de cada nación refleja la división entre ricos y pobres a escala mundial, y tiene una vinculación causal con ella. La pobreza del Primer Mundo no puede abordarse como si no tuviera ninguna relación con las desigualdades a nivel mucho más amplio. Se trata de una cuestión sobre la que deberemos volver en el próximo capítulo.

El futuro del bienestar: una orientación preliminar

El proyecto del estado de bienestar se ha derrumbado, en parte, porque llegó a encarnar lo que resultaron ser las aspiraciones fracasadas del socialismo y, en parte, debido al impacto de los cambios so-

[13] Oscar Lewis, "The culture of poverty", en Daniel Patrick Moynihan, *On Understanding Poverty*, Nueva York, Basic, 1968, pág. 188.

ciales generales que constituyen una preocupación de todo este libro. El "compromiso de clase" de las instituciones de bienestar pudo permanecer relativamente estable sólo en la medida en que se mantuvieron las condiciones de modernización simple. Eran unas circunstancias en las que la "industriosidad" y el trabajo remunerado seguían siendo esenciales para el sistema social; las relaciones de clase estaban estrechamente unidas a las formas comunitarias; el estado nacional era fuerte e incluso, en ciertos aspectos, continuaba desarrollando sus poderes soberanos; y se consideraba aún que el riesgo era, en gran parte, externo, y que se podía afrontar con programas ortodoxos de seguridad social. Ninguna de estas condiciones sigue siendo la misma en una situación de mayor universalización y capacidad social de reflexión.

Uno de los principales defectos estructurales del estado de bienestar en la posguerra se hallaba en la débil relación entre el fomento de la eficacia económica y los intentos de redistribución. Los sistemas de bienestar no sólo demostraron ser incapaces de generar gran redistribución de la riqueza y las rentas; el estado de bienestar, de hecho, acabó convirtiéndose parcialmente en un vehículo para ayudar a promover los intereses de una clase media en expansión. No hubo un compromiso de clase directo entre el capital y la clase obrera; fue un compromiso que solidificó los sectores intermedios del orden social[14].

La redistribución es un término ambiguo. Tal como la han entendido los socialistas, la palabra se refiere a la disminución de las desigualdades económicas. El estado de bienestar no ha resultado demasiado eficaz en este sentido, en gran parte por la enorme participación de la clase media en los beneficios de los programas sociales. La pobreza se ha visto aliviada, sobre todo, no por la redistribución de los más acomodados hacia los más pobres, sino por los incrementos generales de riqueza que han hecho ascender a todo el mundo. Así ha sido tanto en las sociedades escandinavas, con los programas de bienestar más visiblemente desarrollados, como en los demás lugares. Pero la redistribución puede referirse asimismo a la participación en los riesgos. Ahí es donde han sido más destacados los logros del estado de bienestar. Lo que los programas de asistencia han conseguido verdaderamente es la generalización del seguro social, sobre todo su extensión a lo largo de toda la vida.

Este logro es muy real e importante. Sin embargo, cuenta con una distribución relativamente estable del riesgo en toda la sociedad; y con que ese riesgo puede despolitizarse, puede "contenerse"[15]. En

---

14 Gray, *Beyond the NewRight.*

15 Cfr. Martin Janicke, *State Failure*, Cambridge, Polity, 1990.

una era de modernización reflexiva, estas cuestiones son más problemáticas. El riesgo fabricado es inestable en relación con los campos de acción humanos y naturales. Ya no se puede abordar de manera actuarial, mediante el control del "trastorno rutinario" de los ambientes, incluyendo tanto el entorno de la producción capitalista como el natural.

La cuestión del riesgo externo frente al fabricado, como voy a intentar demostrar, es fundamental para la revisión del problema del sistema de bienestar y su relación con el estado en los países industrializados de hoy. El estado de bienestar no surgió como un proyecto del socialismo, pero se vio cada vez más arrastrado hacia su órbita, al menos hacia el de tipo reformista. Por consiguiente, refleja las paradojas del pensamiento socialista pero, aún más importante, es parte de una empresa histórica que ahora está caducada. Para la mayoría de los socialistas —y para otros defensores, más reticentes—, el estado de bienestar parecía indicar el camino hacia un futuro dominable e igualitario, tanto si éste era una etapa intermedia hacia el "pleno socialismo" o alguna versión del comunismo como si no. Con la desaparición de las ambiciones históricas del socialismo, debemos examinar el estado de bienestar en una perspectiva diferente; por ello merece la pena subrayar sus orígenes heterogéneos.

CAPÍTULO VI

Política generativa y bienestar positivo

SISTEMAS DE BIENESTAR E INCERTIDUMBRE FABRICADA

La conexión entre los sistemas de bienestar y el control de riesgos, como se sugería en el capítulo anterior, es muy elemental. Tras el cálculo de riesgos se encuentra nada menos que todo el peso de la filosofía de la Ilustración. La idea del riesgo es parte integrante del esfuerzo por controlar el futuro y dominar la historia con arreglo a fines humanos. Las nociones de riesgo y "accidente" están estrechamente relacionadas. En la mayoría de los contextos anteriores a la modernidad, se trataba de desgracias, más que de accidentes; la desgracia era el destino en su aspecto negativo, como si dijéramos. Era, literalmente, "des-gracia", mala fortuna.

El término accidente se acuñó y popularizó junto a la idea de que los accidentes ocurren periódicamente[1]. Surgen debido al azar, que puede identificarse y catalogarse. Están vinculados al concepto de "vida en común" —o al de estado— porque deben clasificarse teniendo en cuenta a grandes poblaciones. Las ideas de riesgo y accidente implican cierta ética. Los sucesos que ocurrían de forma "natural" solían incluir lo bueno y lo malo; fuera Dios, o no, quien los originaba, no parecía haber ninguna base para corregirlos. Por el contrario, la valoración colectiva del riesgo supone y expresa una situación en la que el remedio es posible y deseable.

La idea de riesgo, por definición, reconoce los límites del control. Pero, entendida como riesgo externo, lo hace sólo porque reconoce que esos límites son "manejables" y están fuera del alcance de la

[1] François Ewald, *L'état providence*, París, Grasset. 1986, págs. 17 y ss.

propia modernidad. De modo que la difusión de la modernidad en las áreas sociales y naturales continúa de forma ininterrumpida, por lo menos mientras los métodos ortodoxos de seguridad puedan ocuparse de ella.

El riesgo fabricado parece diferenciarse del riesgo externo, sobre todo, porque rehúye o confunde las medidas de seguridad. Ewald afirma que los riesgos de grandes consecuencias poseen ciertas características que los distinguen de los riesgos experimentados o interpretados anteriormente. Son riesgos que implican un daño imposible de compensar, porque sus repercusiones a largo plazo se desconocen y no pueden evaluarse adecuadamente. Expresan "una causalidad y temporalidad de tanta amplitud, difusión y extensión" que se escapan a los modos ortodoxos de atribución. No sabemos cómo abordar adecuadamente este tipo de amenazas[2].

Tales observaciones son importantes y volveré a hablar sobre sus implicaciones. Pero no debe interpretarse la transición del riesgo externo al fabricado sólo en relación con la aparición de peligros insuperables. Como he subrayado anteriormente, el verdadero contraste reside en el origen del riesgo. Precisamente porque no es externa es por lo que la incertidumbre fabricada no puede abordarse de forma actuaria.

La incertidumbre fabricada, como he intentado destacar en todo el libro, penetra profundamente en la vida diaria y no se expresa, o no sólo, en formas más universalizadas de riesgo. La vida cotidiana manifiesta el riesgo fabricado en la medida en que se destradicionaliza y disminuye la percepción de la naturaleza y las normas sociales "como destino". La incertidumbre fabricada —el riesgo afrontado en áreas de acción organizadas de forma reflexiva— sugiere, por motivos que desarrollaré enseguida, la idea del *bienestar positivo,* vinculado de manera inmediata a la política de la vida y la política generativa.

Al menos varias de las instituciones normalmente agrupadas bajo la rúbrica "estado de bienestar" han servido para subrayar aspectos positivos del desarrollo autónomo y la asistencia social. Ello es evidente, sobre todo, en el área de la educación. Pero, como sistema de seguro social, el estado de bienestar se ha organizado principalmente en relación con el riesgo externo. Es decir, las disposiciones de la seguridad social pretenden abarcar fundamentalmente todas aquellas circunstancias en las que las personas se ven incapaces de lograr cierto nivel básico de ingresos y recursos. Las medidas de seguridad

[2] *Ibíd.*, págs. 545-546.

social, en general, no atribuyen ninguna culpa a los receptores de la ayuda estatal; pero, del mismo modo, tampoco implican que los afectados deban aceptar ninguna responsabilidad.

De hecho, la mayoría de las medidas de bienestar está elaborada para hacer frente a los hechos después de que éstos ocurran, y no en su origen; una causa importante del "fracaso del estado"[3]. Los problemas del estado de bienestar suelen examinarse en términos fiscales, y así se presentan a efectos electorales. Las instituciones de asistencia cuestan cada vez más dinero; la rebelión de los contribuyentes establece límites decisivos a cuánto pueden extenderse los ingresos del estado para hacer frente a tales necesidades. De acuerdo con las opiniones de los autores de izquierdas, por lo menos, esta situación es un factor fundamental en la expansión de la pobreza y el desarrollo de las clases inferiores.

Las cosas parecen muy distintas si tenemos en cuenta las dificultades del estado de bienestar como resultado de un movimiento desde la incertidumbre externa hacia la fabricada. La cuestión no consiste tanto en el incremento de los costes y la incapacidad de hacerles frente como en la organización de los recursos de formas que son cada vez más inapropiadas para los problemas que pretenden resolver. Los sistemas de bienestar destinados a fines emancipadores acaban por sufrir presiones o se hacen ineficaces en los lugares donde los problemas de política vital adquieren cada vez más importancia y se precisan programas de política generativa para abordarlos.

La incertidumbre fabricada no forma parte del "círculo cerrado" de la modernidad ilustrada: parte de medidas que son preventivas o precautorias, además de implicar el desarrollo permanente del conocimiento técnico. Pero el carácter imponderable de la incertidumbre fabricada significa que dichas medidas no pueden siempre, ni siquiera de forma habitual, implantarse sencillamente desde arriba. El compromiso reflexivo con los sistemas expertos —con todas sus formas de autoridad posible y sus dependencias y ansiedades— se convierte en el contexto necesario dentro del cual debe afrontarse el riesgo, a nivel individual y universal. Veamos varios ejemplos pertinentes.

Nadie (al menos, de momento) conoce las causas del cáncer. Pero algunos especialistas médicos creen que aproximadamente el 80 por cien de los cánceres es el resultado de factores medioambientales. El tratamiento de la enfermedad podría concebirse sólo como forma de aliviar sus síntomas o hallar una curación, y tal vez se des-

---

[3] Janicke, *State Failure.*

cubra en un momento dado. Sin embargo, el "tratamiento en origen" nos sumerge profundamente en la política de la vida. Los riesgos de contraer cáncer disminuyen, probablemente, si se observan las siguientes costumbres: no fumar; evitar la exposición excesiva al sol; seguir determinadas dietas, y no otras; evitar sustancias tóxicas en el trabajo y en el hogar; utilizar los procedimientos de detección precoz.

Los accidentes de tráfico son una causa fundamental de mortalidad, heridas y minusvalías en las sociedades modernas: en este sentido, son tan significativos como cualquiera de las grandes enfermedades, especialmente para los jóvenes. Como han señalado numerosos observadores, los gobiernos y los ciudadanos aceptan altos niveles de muertes y heridas en las carreteras —con todos los costes que ello implica— casi sin reparo. Pero la incidencia de muertes y heridas debidas a accidentes de tráfico podría disminuir enormemente si se emprendieran políticas más generativas: fabricar coches mucho más seguros que los actuales; aplicar rigurosamente los límites de velocidad; mejorar la señalización de las carreteras; adoptar medidas que ofrezcan mayor protección a otros usuarios; y promover enérgicamente la utilización del transporte público a expensas del vehículo privado[4].

El tercer ejemplo parece, a primera vista, muy distinto de los dos primeros. Es uno que he mencionado frecuentemente: la esfera del matrimonio y la familia. Las disposiciones de seguridad social que están actualmente en vigor en todas o casi todas las sociedades desarrolladas se elaboraron en una época en la que no sólo el patriarcado carecía, en gran parte de oposición, sino que el matrimonio era el destino ineludible: establecía una forma de vida apropiada para los hombres y otra para las mujeres. En ambos casos, el riesgo se consideraba —y así suele ser todavía— externo. Pero cuando el matrimonio se ha convertido en una "relación", un compromiso para ambos sexos, y las mujeres forman parte importante del mercado de trabajo remunerado, esta orientación resulta inadecuada.

Actualmente, los sistemas de seguridad social tratan los problemas del matrimonio y la familia, en su mayor parte, en relación con la compensación por las "bajas". Una mujer sola que sea cabeza de familia, sin medios suficientes de vida, recibe beneficios económicos; el estado exige a su ex-marido o antigua pareja que pague el mantenimiento de sus hijos. Un enfoque de política generativa reconocería el papel central de la confianza activa en las relaciones actuales, y se centraría en las condiciones para crearla y mantenerla, incluso cuan-

[4] Wolfgang Zuckermann, *The End of the Road*, Cambridge, Lutterworth, 1991.

do las parejas se separan en lugar de permanecer juntas. Dicho enfoque combinaría elementos educativos, normativos y materiales. Por ejemplo, muchas mujeres dejan a sus parejas por la violencia que sufren a manos de ellos. Un programa generativo intentaría, ante todo, reducir esos niveles de violencia, algo que puede integrarse de modo eficaz con otras formas de estrategia relacionadas con la ayuda a la familia, puesto que es frecuente que los hombres que ejercen violencia contra las mujeres hayan sufrido, a su vez, malos tratos de uno u otro tipo cuando eran niños.

Como un ejemplo más, piénsese en un enfoque generativo para afrontar delitos violentos. El coste de los métodos actuales para combatir dichos delitos es enorme. En la mayoría de las sociedades, la respuesta actual a ese tipo de crímenes es de reacción: casi todo el interés se dirige a la atención hospitalaria de las víctimas, las detenciones, los enjuiciamientos, la defensa y la encarcelación. Sin embargo, las estrategias que han resultado eficaces en la disminución de los niveles de uso del tabaco, conducción bajo los efectos del alcohol y enfermedades del corazón pueden servir asimismo para las principales categorías de delitos violentos. Dichas estrategias pueden dividirse en áreas de prevención primaria, secundaria y terciaria.

Veamos el caso del tabaco. La prevención primaria se dirige a las personas, especialmente jóvenes, que no fuman, para evitar que adopten la costumbre. En general, los intentos de prevención se han centrado en el cambio de actitudes y normas sociales. El tabaco se consideraba, en otro tiempo, atractivo y elegante; ahora, en parte gracias a programas específicos, está muy extendida su percepción como algo insano y que molesta a los no fumadores. En el caso de los delitos violentos, las estrategias de prevención primaria supondrían atacar la idea del "superhéroe", junto a otros aspectos de virilidad convencional. La glorificación de la violencia podría pasar a ser, en algún momento, tan arcaica como el atractivo del tabaco.

En el caso del tabaco, las estrategias de prevención secundaria incluyen programas destinados a ayudar a abandonar el hábito: el uso de sustitutivos de la nicotina, reuniones de grupo, terapias de sustitución, etc. Con la prevención de la violencia, dichas estrategias podrían tener varias formas. Por ejemplo, podrían incluir programas terapéuticos destinados a los numerosos niños que han sido víctimas de la violencia o que suelen recurrir habitualmente a la violencia en la escuela y en sus relaciones con los demás.

La prevención terciaria significa responder a las patologías producidas por el tabaco cuando ya se han desarrollado. Tampoco aquí resulta sensato considerar sólo el riesgo externo. El tratamiento de las consecuencias físicas del tabaco necesita intentar obtener la garantía

de que los individuos van a alterar posteriormente sus modos de vida. Lo mismo ocurre con los delitos violentos. Como sabemos, las cárceles no sirven, en muchas ocasiones, más que para reforzar las actitudes que se supone que deben transformar.

El bienestar positivo exige, con frecuencia, la intervención del estado, pero no puede contenerse totalmente dentro de sus límites. Por ejemplo, una preocupación generativa por mejorar las condiciones sanitarias mediante la reducción de la contaminación podría necesitar la cooperación internacional, incluso universal. Por consiguiente, se rompería en algún punto el nexo intrínseco entre "bienestar" y "estado".

Podrían plantearse las siguientes objeciones: ¿no son los programas de bienestar positivo necesariamente programas a largo plazo, mientras que las instituciones de bienestar actuales tienen que ocuparse de los desfavorecidos aquí y ahora? ¿Cómo aliviarían dichos programas las dificultades fiscales del estado de bienestar, dado que parecen mucho más costosos que las medidas "correctoras" que se aplican en el presente? Y, quizá lo más significativo, ¿cómo contribuiría un enfoque generativo a abordar los problemas de la pobreza y el desamparo?

No obstante, cada una de estas preguntas puede invertirse. Algunos programas de bienestar positivo serían necesariamente de duración bastante larga: pero ello juega a su favor, en un mundo en el que es preciso emprender numerosos procesos de reparación social y natural. Sin embargo, existen muchas más medidas generativas a corto plazo, más baratas de implantar y mantener que las políticas orientadas hacia el riesgo externo. Y ciertas formas de bienestar positivo más a largo plazo son sencillas de introducir y económicas: la prohibición de anunciar cigarrillos es un buen ejemplo. Otro ejemplo: los programas de libertad provisional que fomentan la rehabilitación de los delincuentes pueden ser mucho menos costosos que mantenerlos en prisión.

En lo que respecta a la pobreza y el desamparo, es preciso un nuevo enfoque. Los intentos de redistribución de la riqueza o las rentas mediante medidas fiscales y sistemas ortodoxos de bienestar, en general, no han funcionado. Así ha ocurrido tanto en los sistemas asistenciales de los países industrializados como, a escala mundial, entre naciones ricas y pobres. Seguramente, la pobreza *sólo* puede combatirse con cierta esperanza de éxito, me atrevo a asegurar, mediante una concepción del bienestar positivo basada en los intereses paralelos de la política de la vida y la política generativa. Abordaré la cuestión con detalle más adelante; pero no puede analizarse únicamente en relación con las sociedades industrializadas. Dado que las

condiciones de bienestar reciben ahora una influencia tan fuerte de los factores universalizadores, ya no puede creerse que los estados de bienestar occidentales sean capaces de prosperar independientemente de lo que ocurra en el resto del mundo. O, por decirlo de otra forma, si lo intentaran, no sólo se convertirían en bastiones de privilegio, obligados a mantener apartado al Tercer Mundo mediante el uso de la fuerza, sino que, dentro de dichos estados, se observaría un alejamiento creciente entre las áreas privilegiadas y los grupos inferiores, empobrecidos y criminalizados.

ARGUMENTOS EXTRAÍDOS DE LA POBREZA UNIVERSAL

Podría parecer que nadie de quienes estudian el futuro del estado de bienestar en el Occidente acomodado tiene nada que aprender de las regiones menos desarrolladas del mundo. Los únicos problemas dignos de afrontar parecen ser cómo se puede convencer a los países ricos de que entreguen parte de su riqueza para ayudar a los pobres y la necesidad de concretar lo que las sociedades más pobres pueden copiar de los sistemas de bienestar creados en los estados más ricos. Sin embargo, pretendo sugerir una estrategia contraria: creo que una política radical del bienestar, en el Norte y en el Sur, tiene mucho que aprender de la experiencia de los más desfavorecidos.

Los informes Brandt, de la comisión internacional originalmente creada para investigar la pobreza mundial, preveían una transferencia de recursos a gran escala del Norte al Sur, con el fin de hacer frente a las desigualdades crecientes y las deudas del Tercer Mundo[5]. No ha ocurrido así, y ello no resulta especialmente extraño. Podría apuntarse, como motivo, la tacañería de los países ricos —que corre paralela, como si dijéramos, al supuesto egoísmo de la "mayoría conforme" de dichos países—, pero estaríamos olvidándonos de las propias deficiencias de los informes.

Como subraya Paul Ekins, los informes Brandt revelan un interés por los estados y los factores que influyen en ellos; el significado de "desarrollo" consiste en la industrialización y el crecimiento económico y las instituciones financieras y los indicadores económicos forman parte de los remedios propuestos[6]. Desde luego, los países en

[5] Comisión Brandt, *Common Crisis*, Londres, Pan, 1983.

[6] Ekins, *A New World Order*, pág. 23. Estoy en deuda con el análisis de Ekins en relación con lo que sigue.

vías de desarrollo han logrado obtener una importante financiación exterior desde principios de los años 70: ése es el origen de sus deudas, dado que la obtuvieron a través de préstamos, y no de transferencia de bienes. Sin embargo, la mayor parte fue a parar a las autoridades del estado y se empleó en capítulos como grandes proyectos para las capitales, construcciones de prestigio, importaciones de lujo y armamento. Parte halló también el camino hacia cuentas bancarias privadas en el extranjero. Los informes Brandt no hablan del fracaso a la hora de hacer un uso productivo de los préstamos extranjeros; ¿por qué deberían de tener un destino distinto las grandes transferencias de capitales?

El argumento de Brandt en favor de una transferencia de fondos de ricos a pobres se basa en una idea de equidad pero también de propio interés. Las desigualdades mundiales son una afrenta para cualquier sentido razonable de justicia; disminuirlas, se afirma, contribuirá además a la prosperidad de todos, porque un Sur menos empobrecido ofrecerá más mercados para que el Norte venda sus productos. Pero no es una opinión muy convincente; desde casi todos los puntos de vista, el Norte se beneficia enormemente de la situación actual. "Los recursos del Tercer Mundo son tan baratos como en la época colonial, sin el coste de tener que administrar otros países"[7]. Para salir de este callejón sin salida es preciso un programa de reformas más exhaustivas, que empiece en el Tercer Mundo, en lugar del Primero.

Dicho programa debe poner en tela de juicio la propia concepción del desarrollo como crecimiento económico, sin dejar de reconocer los grandes problemas que presenta la pobreza mundial. Debe representar un desafío a la modernidad, y no un intento de extenderla de forma general a todas partes. Los frentes de batalla ya están trazados:

> A un lado están el cientificismo, el desarrollismo y el estatalismo, respaldados por los grandes batallones del sistema: la tecnología moderna y las instituciones del capitalismo mundial y el poder estatal. Al otro está la gente, principalmente el 30 por cien de la humanidad que no cuenta para el proyecto moderno pero a la que ayudan y asisten muchas personas del otro 70 por cien que consideran que dicho proyecto es ética, social y ecológicamente intolerable[8].

¿Qué aspecto tendría un "desarrollo alternativo"? No sería socialismo, en el sentido de economías dirigidas desde el centro que opta-

[7] *Ibíd.*, pág. 19.
[8] *Ibíd.*, pág. 209.

sen por salirse del orden capitalista mundial; como en el mundo industrializado, se ha demostrado que esta solución no hace sino empeorar la situación que presuntamente iba a remediar. Tampoco consistiría en una serie de programas impuestos a aquellos que, se supone, iban a beneficiarse de ellos. Sería un programa político generativo, basado en políticas y actividades ya existentes en varios o numerosos lugares.

Un desarrollo alternativo incluiría las siguientes características:

(1) Este tipo de desarrollo partiría de los *compromisos reflexivos* que, en todo el mundo, han hecho ya movimientos sociales autóctonos y grupos de apoyo con las fuerzas de transformación de sus vidas, y contribuirían a fomentarlos. Véase el ejemplo del Fondo de la Séptima Generación, desarrollado por activistas indios americanos. De acuerdo con sus dirigentes, las culturas indias tradicionales tienen mucho que ofrecer a la sociedad dominante de Norteamérica. La organización pretende reconstruir la autonomía económica y política de las comunidades indias y proteger aspectos de su legado cultural. Su nombre procede de la costumbre de los indios iroqueses de tener en cuenta, antes de poner en práctica cualquier decisión política, sus efectos sobre la séptima generación. Su objetivo es estimular el desarrollo económico autónomo, que utiliza recursos renovables y conocimientos locales para ofrecer bienes y servicios.

(2) Una preocupación básica del desarrollo alternativo es la *limitación de daños*, tanto en relación con la cultura local como con el medio ambiente. En casi todas partes, la modernización, además de muchas ventajas, ha tenido consecuencias perjudiciales; en numerosas situaciones no se puede contar con que nuevos avances de modernización ayuden a hacerles frente, puesto que han contribuido a crearlas. Éste es un punto de enlace fundamental entre la política radical del desarrollo y el conservadurismo filosófico; en muchos casos, la conservación debe interpretarse como una respuesta racional al carácter destructivo de la modernidad.

(3) Consideraría las *cuestiones de política vital* esenciales para una política emancipadora, en vez de limitarse a trabajar en la dirección opuesta. La emancipación no puede ya equipararse con la modernización sencilla, sino que exige abordar cuestiones de modo de vida y ética. Hablar de "modo de vida" en relación con los pobres y hambrientos del mundo puede parecer extraño, en un principio; pero hoy ya no puede juzgarse que la respuesta a la pobreza sea puramente económica. El problema de "cómo vivir" en un medio universalizador

en el que la cultura local y los recursos medioambientales están desapareciendo posee verdaderamente un significado *particular* para los pobres. La lucha por la autonomía y la independencia es también una lucha para reconstituir lo local como forma esencial, a veces la única forma, de evitar la pobreza y la desesperación endémicas.

(4) Estimularía la *independencia* y la *integridad* como medios de desarrollo. La independencia puede implicar, a veces, la promoción de mercados, pero se refiere fundamentalmente a la reconstrucción de solidaridades locales y sistemas de apoyo. Los ejemplos de desarrollo independiente son hoy muy abundantes. Una muestra es el Grameen Bank en Bangladesh. Su fundador despreció las ideas tradicionales del negocio bancario al mantener que los préstamos a los pobres, dadas ciertas condiciones, no tienen por qué ser limosnas, ni tienen por qué transformarse en deudas impagables, como ocurría a escala nacional. Grameen intenta crear oportunidades para el desarrollo local entre los campesinos pobres sin tierras. La mayoría de sus prestatarios está formada por mujeres; ciertas aldeas no aceptan a los hombres como miembros del banco. Los beneficios, hasta ahora, han sido considerables, y el banco posee una tasa de restitución del 98 por cien. Ello no quiere decir, por supuesto, que se pueda generalizar a partir de ejemplos concretos como éste, dada la diversidad de sociedades en todo el mundo. Los programas de apoyo mutuo dirigidos a mujeres campesinas, por ejemplo, pueden funcionar muy bien en ciertos contextos, pero resultar efímeros o imposibles de establecer en otros.

(5) El desarrollo alternativo distingue *dos orígenes diferentes* de la crisis medioambiental. Las sociedades ricas provocan desastres ecológicos por el fomento, o al menos la tolerancia, del despilfarro en la producción y el consumo. Las prácticas que resultan dañinas para el medio ambiente entre los más pobres son de tipo secundario y más defensivo. En los lugares donde, seguramente, han empleado la producción renovable durante generaciones, se ven obligados, a medida que quedan desplazados o marginados, a adoptar costumbres más destructivas y a corto plazo con el fin de sobrevivir. Sería fútil responsabilizar a los pobres de una situación procedente, en gran parte, de otros lugares. Sin embargo, se trata de una situación en la que tanto ricos como pobres tienen, salvo a muy corto plazo, los mismos intereses, porque los recursos destruidos no pueden normalmente sustituirse.

(6) La mejora de *la situación de las mujeres* respecto a la de los hombres es un elemento fundamental del desarrollo alternativo. Las

mujeres poseen menos del uno por cien de la riqueza en el mundo, y ganan menos del 10 por cien de los ingresos; pero realizan las dos terceras partes del trabajo mundial. La mayor parte de los factores diferenciales que se ven en las regiones industrializadas ocurren, de forma aún más aguda, en las zonas más pobres. El empleo remunerado de las mujeres se concentra, sobre todo, en los sectores periféricos del mercado laboral, con las peores condiciones de trabajo, salarios muy bajos y escasa seguridad en el empleo. Pero, una vez más, es preciso complementar la política de la emancipación con los intereses de la política de la vida. Porque no se trata solamente de lograr una mayor igualdad entre los sexos; son necesarios cambios en el carácter femenino y masculino, con sus pautas de conducta relacionadas, y así está ocurriendo en casi todas partes.

La participación femenina en los mercados de trabajo puede ayudar a disminuir los niveles de crecimiento de la población, pero no necesariamente. El principal factor individual que influye en el crecimiento es la capacidad de poder local de las mujeres: la posibilidad de tomar sus propias decisiones en relación con la reproducción.

(7) La atención sanitaria es siempre problemática para los muy pobres. El desarrollo alternativo destaca la prioridad de la *atención sanitaria autónoma*, que tiene espacio para la medicina científica occidental pero, asimismo, es consciente de sus limitaciones y tendencias contraproducentes. La medicina científica, en áreas muy pobres y necesitadas, debe considerarse como una forma, entre otras, de abordar la salud y la enfermedad. *Where There Is No Doctor*, de David Werner, es quizá el manual más famoso de asistencia sanitaria en comunidades muy pobres. Mantiene una actitud abierta a las más variadas aplicaciones, con hincapié en lo siguiente:

— La atención sanitaria es no sólo derecho de todos, sino responsabilidad de todos.
— La atención autónoma e informada debe ser el objetivo principal de cualquier programa o actividad en materia de sanidad.
— Las personas corrientes, si se les ofrece información clara y sencilla, pueden prevenir y tratar la mayoría de los problemas de salud más comunes en sus propios hogares, de forma más rápida, económica y, a menudo, mejor que los médicos.
— Los conocimientos médicos no deben ser el secreto resguardado de unos cuantos, sino algo libremente compartido por todos.
— Las personas con escasa educación formal son tan dignas de confianza como las de nivel elevado. Y son tan listas como ellas.

— No se debe dar atención sanitaria básica, sino que se debe estimular[9].

(8) Frecuentemente, la *familia* es opresiva, sobre todo para mujeres y niños. No obstante, para los muy pobres, las relaciones familiares ofrecen, en todas partes, un recurso emocional y material que ninguna otra institución puede igualar. En concreto, los lazos familiares ofrecen seguridad social a los individuos y les protegen cuando atraviesan épocas especialmente difíciles. Desde luego, desde el punto de vista de la comunidad mundial, esta situación puede volverse en contra. La gente puede querer familias más grandes porque, cuantos más hijos tengan, sobre todo hijos varones, mayor será su seguridad para el futuro. Los jóvenes cuidarán de ellos cuando sean viejos. Pero, incluso cuando el tamaño de la familia disminuye, y las desigualdades en su interior se reducen, sigue siendo un manto protector muy importante. Un desarrollo alternativo intentaría mantener los lazos familiares al tiempo que combatiría el patriarcado y la explotación infantil.

(9) En la familia y otras áreas, este modelo de desarrollo haría hincapié no sólo en los derechos, sino en las responsabilidades. El reconocimiento de los derechos formales y sustantivos (como los derechos de las mujeres y los niños) significa también especificar las obligaciones concomitantes. En la práctica, la responsabilidad va estrechamente unida a la independencia. Cuando se ofrece caridad sin expectativas recíprocas, como ocurre a veces con la intervención de los organismos de ayuda, el resultado puede ser la dependencia.

(10) Sería imprudente pensar que un desarrollo alternativo puede organizarse sólo a escala local. Este tipo de desarrollo depende de la intervención de "grandes batallones": estados, empresas y organismos internacionales. Sin embargo, dicha intervención tiene que ser de carácter generativo, sensible a las necesidades locales y protectora de los intereses del lugar. Sin tener todo ello en cuenta, los programas de desarrollo pueden servir para exacerbar las desigualdades mundiales, en lugar de remediarlas.

---

[9] David Werner, *Where There Is No Doctor*, Palo Alto, Hesperian Foundation, 1977.

UN DESARROLLO ALTERNATIVO

Un desarrollo alternativo: ¿no es eso lo que vemos aparecer —o luchando para aparecer— también en las sociedades más desarrolladas? Y no es también, ese desarrollo alternativo, la única forma en la que sería remotamente posible que la reconstrucción del bienestar en el Norte fuera compatible con una mayor prosperidad en el Sur? Lo que está en juego aquí es el nacimiento de una sociedad post-escasez, un proceso que quizá sigan aún dirigiendo los países más ricos, pero de repercusiones universales.

No equiparo una sociedad post-escasez con el fin del crecimiento económico; y no es un orden social en el que la mayoría de la gente se haya enriquecido lo bastante como para hacer lo que quiera. Como he mencionado anteriormente, un orden post-escasez empieza a surgir cuando el crecimiento económico continuo se vuelve perjudicial o claramente contraproducente; y cuando se extiende el cuestionamiento de la ética del productivismo, creando la presión para poner en práctica y desarrollar otros valores vitales.

En lo que respecta al crecimiento económico, muchos críticos se inclinan actualmente por plantear a los países acomodados esta pregunta retórica: ¿cuánto es suficiente?[10] ¿Cuánto es suficiente? La pregunta parece referirse a los límites medioambientales, a cuánto puede soportar la tierra y, hasta cierto punto, así es. Pero es, sobre todo —o así creo yo— una pregunta sobre las costumbres de vida. La producción y el consumo permanentes de bienes se ha convertido en el mecanismo que guía las vidas de las regiones ricas en el mundo, mientras que los pobres sostienen una lucha crónica sólo para sobrevivir. "Sólo el crecimiento de la población —comenta un observador— rivaliza con el consumo elevado como causa de deterioro medioambiental, y en el caso del primero, por lo menos, muchos gobiernos y ciudadanos del mundo consideran actualmente que es un problema. Por el contrario, el consumo se juzga casi universalmente como un bien; de hecho, es, cada vez más, el objetivo fundamental de la política económica nacional"[11].

Lo que se ha llamado la "clase universal de consumidores" comprende alrededor de la quinta parte de la población del mundo, concentrada en las regiones más industrializadas y que asciende a mil mi-

[10] Alan Thein During, *How Much Is Enough?*, Londres, Earthscan, 1992.
[11] *Ibid.*, pág. 21.

llones de personas. Sus modos de vida han producido un gran incremento en el consumo de materias primas, pero un incremento aún mayor en el consumo de bienes y servicios. En las tiendas hay una variedad espectacular de artículos, y los centros comerciales surgen por todas partes; pero, junto a esta riqueza, existe una situación en la que la mayoría acomodada está rodeada, a escala mundial, por los pobres del mundo.

Merece la pena detenerse en las semejanzas entre los problemas que afectan a la asistencia del estado, dentro de las regiones industrializadas del mundo, y los que afectan a los programas de ayuda creados para aliviar la pobreza en el Tercer Mundo. En ambos casos suelen ser eficaces los intentos de ayudar a los desfavorecidos. Pero las críticas dirigidas contra los programas de ayuda en el Sur, la mayoría de las veces elaboradas por autores de izquierdas, reflejan de forma sorprendente las críticas al estado de bienestar sugeridas por los autores de derechas.

He mencionado varios ejemplos en un capítulo anterior. La construcción de grandes presas en las regiones pobres del Sur, por ejemplo, puede tener repercusiones que recuerdan, a una escala mucho mayor, las de la construcción de grandes edificios de viviendas en las zonas pobres de los países industrializados durante los años 60 y 70. En otro tiempo, se consideraba que las presas eran un símbolo fundamental del desarrollo industrial en los países del Tercer Mundo. Indudablemente, pueden aportar ciertos beneficios a la economía general, pero en ocasiones suponen el desplazamiento de la población local —en ciertos casos, muchos miles de personas—, la destrucción de su estilo autóctono de vida y el empeoramiento de su situación respecto a la anterior, incluso en términos puramente económicos. Un estudio de más de cincuenta proyectos financiados por el Banco Mundial y relacionados con reasentamientos obligados no halló ningún caso en el que los afectados hubieran logrado el nivel de vida que habían tenido anteriormente[12].

Los programas de ayuda, como han señalado algunos observadores —y como se ha dicho también de los sistemas de bienestar— crean burocracias que, con frecuencia, resultan ineficaces y tienen intereses distintos que aquéllos a quienes se supone que van destinados. En parte por esta razón, los beneficios pueden no alcanzar más que a una parte de la gente a la que presuntamente van a ayudar. Cuando la ayuda destruye las tradiciones y los medios de vida locales, los receptores pueden no sólo desmoralizarse sino desarrollar ac-

---

12 *Ibíd.*, pág. 95.

titudes parecidas a las de quienes dependen de la asistencia en las socedades económicamente avanzadas. Políticas puestas en práctica con las mejores intenciones en ambos casos tienen resultados perniciosos. En el caso de la ayuda, se ha hablado incluso de la "ayuda que mata"[13].

Veamos por un instante dos estudios, aparentemente muy distintos y que, desde luego, no guardan relación entre sí, a propósito de estas cuestiones. El primero es de Charles Murray, uno de los principales críticos del estado de bienestar, y uno de los más controvertidos. Murray es un enérgico defensor de la opinión de que los sistemas de bienestar crean clases inferiores empobrecidas y desmoralizadas. Sin embargo, afirma que el debate sobre el bienestar debe superar las "discusiones sobre los fraudes de la seguridad social para empezar a examinar qué constituye la buena vida para la gente a la que el estado de bienestar acoge bajo su manto". El objetivo de la existencia humana, añade, no es sólo alcanzar cierto nivel de vida, sino lograr valores de vida definidos. Y dichos valores no pueden perseguirse eficazmente sin "un fuerte elemento de dominio de sí mismo, autonomía, capacidad de contribuir a la comunidad además de recibir de ella". Es posible establecer tales condiciones sociales, asegura, pero no en el contexto de las instituciones de bienestar actuales. Se dan —y, según Murray, sólo allí— en las "pequeñas secciones" de Burke[14].

Murray, cuyo trabajo ha estado influido por sus experiencias en la Tailandia rural, pregunta: ¿qué hay de malo en ser pobre (una vez que la gente ha superado el umbral de subsistencia)? ¿Por qué debe existir un interés tan general por combatir la pobreza? Intentamos luchar contra la pobreza, afirma, con el fin de ampliar el grado de felicidad humana. Murray rechaza la idea de que la felicidad es demasiado imprevisible para definirla de forma objetiva; puede resumirse como una "satisfacción duradera y justificada con nuestra propia vida en su conjunto". En una adaptación de la jerarquía de las necesidades humanas elaborada por Abraham Maslow, Murray reconoce tres condiciones que favorecen la búsqueda de la felicidad: recursos materiales, seguridad y dignidad. En lo que respecta a los recursos materiales, a su juicio, no se necesita mucho más que los medios de subsistencia. Apoyándose en resultados de estudios llevados a cabo en diversos países sobre las relaciones entre renta y felicidad declarada, intenta

---

[13] Brigitte Erler, *L'aide qui tue*, Lausana, Éditions d'en-bas, 1987.

[14] Citas extraídas de Charles Murray, "The prospect for muddling through", *Critical Review*, vol. 4, 1990.

demostrar que, superado un umbral determinado, bastante bajo, el aumento en los niveles de ingresos no produce mayor grado de felicidad o satisfacción íntima. La seguridad y la dignidad son lo que cuenta, no la riqueza. En cuestión de bienes materiales, no se necesita gran cosa para lograr alcanzar la felicidad, siempre que las demás condiciones se cumplan. La pobreza por sí sola no tiene por qué ser una cosa temida o de la que se abomine; la condición esencial para la buena vida es lo que Murray, inspirándose en Maslow, denomina la realización de uno mismo[15].

Murray no aborda la cuestión de que los ricos puedan aprender de los pobres, y no defiende, ni mucho menos, el "comunismo" de Durkheim, en el que se hace una auténtica alabanza de la pobreza frente a la riqueza. Pero los argumentos de Murray pueden utilizarse para justificar una mayor *igualdad,* y no la persistencia de las desigualdades. Puesto que, si la posesión de riquezas no hace necesariamente la felicidad, ¿por qué no intentar aproximar las condiciones de vida de ricos y pobres, aunque no sea mediante transferencias de bienes o ingresos? En lo que respecta a la búsqueda de la felicidad, podría decirse que el verdadero enemigo no es la pobreza ni la riqueza, sino el productivismo que hemos definido más arriba.

Compárense los argumentos de Murray con el examen que hace Serge Latouche de la situación de los pobres a nivel mundial. La renta per cápita de los miembros de las sociedades más ricas del mundo, señala el segundo, es aproximadamente cincuenta veces mayor que la de quienes viven en los países más pobres. ¿Son cincuenta veces más felices los habitantes de los países más ricos que los de los países más pobres?, pregunta de forma retórica. Desde luego que no. Como Murray, Latouche supone que es posible vivir felizmente en condiciones muy frugales.

Los pobres del mundo, afirma Latouche, parecen habitar, a primera vista, en un "planeta de náufragos", a la deriva en los bajíos de la modernidad. En todas partes, tanto en las sociedades económicamente desarrolladas como en los países del Sur, sus modos de vida contrastan con los de la "clase de consumidores" internacional. Sin embargo, afirma que la "sociedad de los excluidos" no es un desastre inevitable; por el contrario, a pesar de todas las dificultades que afrontan diariamente los pobres, la "sociedad informal" es variada y fértil en todos "sus horrores y sus maravillas".

La economía, o el sector, informal, constituye del 60 al 80 por

---

15 Charles Murray, *In Pursuit of Happiness and Good Government,* Nueva York, Simon and Schuster, 1988.

cien del empleo urbano en el Tercer Mundo, incluso en sociedades que no están entre las más pobres. ¿Cómo puede decirse que se trata de un sector "secundario"? Quizá, sugiere Latouche, deberíamos tener en cuenta la hipótesis de que la sociedad informal no representa sólo el desecho de la modernidad, sino que es un orden del que, en realidad, dependen las instituciones modernas. La cultura de los excluidos puede ser más rica que el consumismo en todos los aspectos salvo en las ventajas materiales; más que el origen de "otro desarrollo", puede ser la "premonición de otra sociedad", al otro lado de la modernidad.

Este argumento de Latouche reproduce de forma sorprendente la crítica del capitalismo que hacen los neoconservadores. La expansión de la modernidad, explica, se basa en fuentes de simbolismo y moralidad vital que el productivismo reprime o margina. El sector informal tiene dos caras. Por un lado, la de los desmoralizados y desposeídos, a menudo aterrorizados por el crimen y endeudados con los vendedores de droga; por otro, la supervivencia y quizá la recreación de las tradiciones locales, una violenta diversidad de actividades realizadas por los nuevos artesanos, que viven de sus habilidades aprendidas en el lugar y de satisfacer las necesidades de sus vecinos.

La economía informal, en palabras de Latouche, consiste en una serie de "estrategias de respuesta universal a la extensión de las instituciones modernas", las reacciones de la gente "atrapada entre las tradiciones perdidas y una modernidad imposible". Por consiguiente, mantiene una relación simultánea de oposición y simbiosis con el orden moderno. La actividad informal, tanto si representa un "trabajo" claramente discernible como si no, obedece a una lógica distinta del productivismo. Cuando las actividades artesanales producen excedentes, no se invierten en aumentar la producción sino que suelen emplearse en fomentar lealtades y solidaridades locales. Lo "económico" no está aquí separado del resto de la vida a la manera característica de la empresa económica formal. La alternativa no es un desarrollo alternativo, sino una "alternativa *al* desarrollo".

Para Latouche, el intento obsesivo de elevar los niveles de vida de los pobres del mundo produce, la mayoría de las veces, un verdadero empobrecimiento de sus vidas. Ocurre en relación con la solidaridad social e incluso con la vejez, la enfermedad y la muerte.

> Las sociedades del Tercer Mundo siguen guardando muchos tesoros ocultos en la actitud que mantienen hacia los ancianos y los enfermos. La enfermedad y la vejez no son maldiciones de la naturaleza que separan a las personas del mundo de los activos, asistidas en aislamiento como si fueran motivos de vergüenza... Las experiencias inherentes a la condición humana y, tal vez, ne-

cesarias, no pueden rechazarse; negar su importancia nos empobrece[16].

Esta fraseología recuerda enormemente a ciertas versiones del conservadurismo y pueden sugerir una perspectiva puramente retrógrada. Latouche insiste en que no es así; el "laboratorio" de ingenio humano representado por la esfera informal señala hacia el futuro, no sólo hacia el pasado. Es, como si dijéramos, otro modo de contemplar las limitaciones de la modernidad, un modo que aporta elementos "positivos" importantes al sugerir formas alternativas de vivir en el mundo.

Es evidente que la importancia social de la pobreza no puede valorarse sólo en relación con la búsqueda de la felicidad y, sin duda, pocos defenderían hoy la pobreza como condición deseable. La riqueza no tiene por qué acarrear la felicidad, quizá, pero con frecuencia aporta poder y prestigio social; los más desfavorecidos en el plano económico tienden a ser relativamente impotentes respecto a algunas de las grandes influencias que reciben en sus vidas. El hecho de que los pobres puedan ser ocasionalmente felices, si rechazamos el comunismo de Durkheim, no es un argumento en favor de la pobreza. Puede resultar lógico sólo teniendo en cuenta un enfrentamiento más amplio con el productivismo; por ejemplo, con las definiciones que entienden el bienestar exclusivamente como bienestar económico.

Las preguntas que surgen son: ¿podría ocurrir que el avance hacia un orden post-escasez descubra reacciones contra el productivismo compatibles con las ideas propuestas por Murray y Latouche? Y, si es así, ¿qué conclusiones podrían introducirse en el debate sobre el estado de bienestar en las sociedades industrializadas y la pobreza en el Tercer Mundo? Analizar dichos problemas significa identificar algunas de las tensiones estructurales que afectan a las sociedades acomodadas y estudiar cómo se relacionan con las circunstancias de la incertidumbre fabricada.

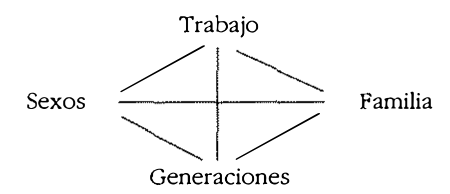
El diamante estructural

Partiré de que el productivismo no puede explicarse en el contexto del consumismo; ocurre lo contrario. El consumismo tiene sus raíces en una orientación productivista del mundo, y es su expresión directa. Es, como si dijéramos, una exploración masiva de la política

[16] Citas procedentes de Serge Latouche, *La planète des naufragés*, París, Éditions la Découverte, 1991, págs. 110, 118-119, 194-195. [Trad. esp.: *El planeta de los náufragos*, Madrid, Acento, 1993.]

de la vida, pero se lleva a cabo bajo la influencia del productivismo, no como una crítica contra él. En un orden post-escasez, se ponen en tela de juicio el influjo dominante del trabajo remunerado y los intereses económicos. La tendencia al consumismo ya se aparta de la idea del trabajo como estandarte del contenido moral (o, más bien, como sustituto de dicho contenido). Pero la necesidad de tomar decisiones en la vida no se expresa más que de forma distorsionada y estrecha, como adquisición de bienes y servicios.

El estado de bienestar, por motivos ya mencionados, está profundamente encerrado en el productivismo, que está, a su vez, encerrado en pautas y costumbres de vida ya establecidas; incluyendo especialmente la división de funciones entre ambos sexos. La gestión del riesgo puede considerarse externa, en gran parte, con dichas funciones relativamente claras y las vidas de la población fijadas durante largos periodos de tiempo por cierta vinculación de las condiciones institucionales. La expansión de la modernización reflexiva sitúa a los individuos en una "matriz de decisiones" muy diferente y, al mismo tiempo, crea una serie de tensiones directamente interrelacionadas en el corazón de las instituciones de las sociedades modernas. Dichas tensiones coinciden con las líneas de relación de cuatro áreas institucionales en las que se experimenta destradicionalización, y que constituyen una especie de diamante estructural.



Para estudiarlas, voy a centrarme en una de las categorías sociales mencionadas por Latouche: la vejez, un fenómeno estrechamente vinculado, por supuesto, al paso de las generaciones. Uno de los problemas del estado de bienestar, según opinión muy extendida, es el envejecimiento de su población (las sociedades del Sur tienen el "problema" contrario, puesto que la gran mayoría de sus poblaciones está compuesta por individuos menores de 25 años). Por ejemplo, si se mantienen las tendencias actuales, dentro de aproximadamente tres décadas, las personas de más de 65 años superarán, en Estados Unidos, a las de menos de 21 en una proporción de más de dos a uno[1].

¿Qué es la vejez? A muchos efectos, y no sólo estadísticos, la vejez, en la sociedad occidental, empieza a los 65 años, la edad a la que, en la mayoría de los países y desde hace algún tiempo, los hom-

bres se convierten en "pensionistas". La vejez a los 65 no es más que una creación, pura y simple, del estado de bienestar. Es una forma de *dependencia del sistema de asistencia* mucho más extendida que cualquiera de las dependencias advertidas por los observadores de la derecha que estudian las clases inferiores. Bismarck estableció la primera edad oficial de retiro en 1889, al instaurar el primer sistema estatal de seguridad social del mundo. La edad escogida fue la de las "tres veintenas más diez" de la Biblia; más tarde, sus funcionarios la redujeron a 65.

Pensionista: el propio término parece incapacitador y, de hecho designa a una persona dependiente. En este sentido, los sistemas de bienestar definen la vejez, no como una categoría digna de respeto, sino como una descalificación para ser miembro de pleno derecho de la sociedad. El envejecimiento se considera "externo", algo que nos sucede, y no un fenómeno elaborado y negociado activamente; en un contexto semejante, no es extraño que la población mayor de 65 se contemple como una carga médica y económica para el resto de la comunidad nacional.

Sin embargo, ¿por qué no puede verse a las personas mayores como una rica fuente de recursos, en vez de un dilema económico, casi como la premonición de una "sociedad alternativa" a la manera de Latouche? No hay por qué considerar que las personas mayores dependen física ni económicamente del resto de la sociedad. Es un mito suponer que ser anciano es estar enfermo o incapacitado. Además, muchas de las enfermedades o dolencias que son actualmente, según las estadísticas, más corrientes entre los ancianos, están abiertas a intervenciones generativas. Por ejemplo, las investigaciones del Instituto Nacional de la Vejez en Estados Unidos sugieren que muchas de las dificultades físicas de la vejez no están relacionadas con el envejecimiento en sí, sino con modos de vida. Existen paralelismos y coincidencias evidentes con los modelos de "sanidad positiva", como esfuerzos de modos de vida, de los que hemos hablado anteriormente. Igual que en caso de las enfermedades y minusvalías sufridas por personas más jóvenes, las probabilidades de enfermedad a edades relativamente avanzadas dependen enormemente de factores medioambientales, la exposición a grandes tensiones psicológicas o físicas, los hábitos alimenticios y la tendencia a hacer ejercicio. Un cálculo estima que más del 80 por cien de los problemas de salud de las personas mayores de 65 años es evitable, en principio, mediante cambios en el modo de vida[17].

---

[17] Ken Dychtwald, *Age Wave*, Los Ángeles, Tarcher, 1988, pág. 35.

Las transformaciones demográficas vinculadas al aumento de la longevidad y la disminución de los índices de natalidad han variado el equilibro entre jóvenes y viejos en las sociedades desarrolladas desde la época de Bismarck. En vez de un pequeño grupo de gente mayor que recibe beneficios de una categoría más amplia de gente joven con trabajo remunerado, un grupo cada vez más pequeño de personas con empleo sostiene a una gran masa de jubilados que viven muchos años. En Estados Unidos, un hombre que se jubilara a los 65 años en 1935 tenía a más de 40 trabajadores contribuyendo a su pensión. Hacia 1950, la proporción había descendido a 17. Para quienes se retirasen en 1990, era 3,4 a 1. Para el año 2000, tal vez haya descendido a menos de 2 a 1[18].

Un "problema" de enormes dimensiones, desde luego, cuando se considera como algo que debe "afrontar" el estado; pero, desde el punto de vista de la política generativa, es una gran oportunidad para una reestructuración positiva. En la mayoría de los países industrializados actuales, los jóvenes son, por término medio, más pobres y con perspectivas de vida menos prometedoras que los grupos de más edad. Cuanto más se considera que envejecer es una manera de obtener posibilidades de vida y no una fuente de privaciones, más debe cuestionarse la idea de una vinculación directa entre los servicios asistenciales y la vejez.

Los programas de política generativa que afectan a la gente mayor no van a prolongar necesariamente la vida, pero sí considerarán que esas personas contribuyen a solucionar los dilemas actuales del sistema de bienestar, y no a crearlos. Incluso en términos puramente económicos, las personas mayores son cada vez menos pobres en relación con los demás grupos. En el Reino Unido, la proporción de la décima parte más pobre de la población que tenía más de 65 años era del 36 por cien en 1979; en 1990, había disminuido al 22 por cien. Entre los menores de 16 años, la tendencia es opuesta. En 1979, la proporción de niños que vivían en hogares con ingresos por debajo de la media de la población era del 10 por cien; en 1990, la proporción había aumentado a más del 30 por cien.

Cuando se "inventó" que la vejez empezaba a los 65 años, se estableció una secuencia de etapas vitales, un "plan lineal de vida" que debía aceptarse inevitablemente:

> dicho sencillamente: primero aprendías, luego trabajabas (en la familia y en tu empleo) y después te morías... Hacia el final de tu adolescencia, se suponía que debías saber "lo que querías ser" du-

[18] *Ibíd.*, pág. 68.

rante el resto de tu vida. Si eras una mujer soltera de más de 30 años, ibas camino de ser una solterona. Cuando escogías una pareja, era "hasta que la muerte os separe". Entre los 30 y los 50 años era la edad de criar hijos; entre los 50 y los 70, si vivías tanto tiempo, eras abuelo... el camino desde la infancia hasta la vejez era lineal... avanzaba en una dirección, con poco espacio para dudas, desvíos, experimentación o segundas oportunidades. Este plan lineal de vida se mantenía gracias a las fuerzas de la tradición...[19]

"Segundas oportunidades": esta expresión resume gran cantidad de cosas, no sólo sobre las nuevas posibilidades —y angustias y privaciones— vinculadas a la vejez, sino también las referentes a la familia, las relaciones entre sexos y el trabajo. Una política de segundas oportunidades, en la que "segundas" sea, por así decir, plural, tiene que constituir un aspecto esencial de la revisión del bienestar desde la perspectiva de la política de la vida en cada una de estas áreas institucionales.

Una vida más prolongada tiene repercusiones importantes y directas en cada una de las otras tres áreas del diamante estructural. Las nuevas relaciones y, quizá, divisiones generacionales están afectando a la familia tanto como los cambios que influyen en el matrimonio y la sexualidad, con todo lo importantes que son indudablemente estos últimos. Con el avance de la destradicionalización en el área de la familia, se forman nuevas combinaciones familiares a través del divorcio y las segundas nupcias, pero también debido a nuevas formas de relación entre las distintas generaciones. De nuevo, aquí, lo que podría parecer sólo un proceso de desintegración, que crea problemas en el sistema de bienestar, está lleno —desde el punto de vista de la política generativa— de posibilidades de recobrar las solidaridades familiares. Hoy en día viven simultáneamente hasta cuatro, a veces cinco, generaciones; existen numerosas pruebas de que hay nuevas formas de relación intergeneracional derivadas de esta situación sin precedentes históricos[20].

Dichas relaciones, igual que las relaciones dentro de la familia nuclear, empiezan a ser negociadas, y no se deben a los lazos de sangre, como se analizaba en un capítulo anterior. En cualquier caso, la familia nuclear no significa lo mismo que cuando se interpretaba en el contexto de la dispersión de generaciones. Las relaciones entre una y otra generación son ya mucho más corrientes de lo que eran. Las

---

19 *Ibíd.*, págs. 90-91.

20 Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gemsheim, *The Normal Chaos of Love*, Cambridge, Polity, 1995

relaciones entre padres e hijos cambian con frecuencia su carácter cuando se prolongan en el tiempo, como relaciones entre adultos. Es muy normal, por ejemplo, que madres e hijas sobrevivan juntas durante más de cuarenta años; el carácter de relación tradicional entre madre e hija se mantiene, quizá, durante menos de dos décadas.

La virilidad, destradicionalizada y —por primera vez— situada a la defensiva, cumple un papel fundamental. La pregunta esencial no es tanto si los hombres van a ser capaces de mantener indefinidamente sus privilegios económicos, como si van poder romper con los ideales masculinos asociados al comportamiento en la esfera pública, ya sea en el campo laboral o en otras actividades. Por el momento, la "revolución emocional" en la que las mujeres llevan la batuta está chocando frontalmente con una sexualidad masculina recalcitrante: una fuente fundamental de violencia, como intentaré demostrar en un capítulo posterior. Desde un punto de vista negativo, una de las consecuencias es que la familia degenera en una variedad de acuerdos sociales inestables o a corto plazo, que ponen en peligro el desarrollo "normal" de los hijos y producen un número creciente de "hogares rotos". El estado se ve, entonces, obligado a recoger los pedazos, o quizá ha contribuido a crear el problema en un principio. Al mismo tiempo, el hecho de que las mujeres pongan en tela de juicio las funciones tradicionales de su sexo hace que entren en gran número a formar parte de un mercado laboral ya abarrotado. Se vuelven dependientes, no de un cabeza de familia, sino de un mercado de trabajo que es sencillamente incapaz de crear suficientes puestos, ni para ellas ni para los hombres.

La derecha sugiere que deben eliminarse los salarios mínimos y permitir que el mercado laboral tenga la flexibilidad necesaria, uniendo, quizá, esta actitud con una demanda de regreso a los "valores familiares" tradicionales; se debe reforzar el estado de bienestar e incrementar los impuestos con el fin de poder atender a todo el mundo, replica la izquierda, o replicaba hasta que esta perspectiva comenzó a crear problemas electorales. Sin embargo, ambas posturas están desfasadas respecto a los cambios que han transformado el orden social en las últimas décadas, y que ofrecen nuevas oportunidades si se vuelven a plantear los debates habituales sobre el estado de bienestar.

CAPÍTULO VII

Bienestar positivo, pobreza y valores de vida

El estado de bienestar no puede sobrevivir en su forma actual; o, si sobrevive, es probable que acabe corroído o recortado, incluso por parte de gobiernos que defienden enérgicamente sus principios subyacentes. La alternativa, factible en el contexto del realismo utópico, es el estímulo de las tendencias que fomenten la aparición de un orden post-escasez. El conservadurismo filosófico puede contribuir enormemente a explorar los parámetros de dicho orden, especialmente cuando se integran con los intereses de la política de la vida entendida en su aspecto generativo. Una sociedad post-escasez, que no es una nación estado sino una sociedad de universalización inherente, se acomoda al riesgo fabricado y, en sentido más amplio, a los límites de la modernidad como orientación hacia el control y las "soluciones" ofrecidas por el productivismo y la tecnología a los problemas de la vida.

Es posible ver conexiones, íntimas y potencialmente fructíferas, entre los cambios estructurales que están sucediendo en las sociedades industrializadas y la exigencia de una revisión de valores, que hemos visto aparecer procedente de críticos de tendencias políticas muy diferentes. Vivir una vida feliz y satisfactoria es una cosa, crear riqueza es otra. ¿Pueden aproximarse ambas? Y si, en efecto, pueden conciliarse, ¿puede hacerse de manera que promueva una mayor igualdad, tanto dentro de cada sociedad como a escala universal?

Al contrario de lo que dice Latouche, no existe ninguna alternativa *al* desarrollo, al menos en las regiones más pobres del mundo, si interpretamos "desarrollo" como crecimiento económico. Pero, desde luego, hay distintos modos de desarrollo, con diversos objetivos y es-

trategias; y, en este sentido, existen ciertas relaciones importantes entre las tendencias inmanentes de cambio en los países ricos y en los más pobres.

TRABAJO, PRODUCTIVISMO, PRODUCTIVIDAD

Estas relaciones pueden destacarse comparando ciertos rasgos del sector informal con las características de un orden post-escasez naciente. Dicha comparación sugiere varias áreas principales de semejanza, relativas al carácter y la función del *trabajo* en relación con la *solidaridad social* y la *tradición local*. La "otra sociedad" que Latouche encuentra preestablecida en la vida de los más pobres halla su eco, y quizá empieza a adquirir forma, en un mundo post-escasez. No se podría decir que una llegue "antes" de la modernidad y el otro, "después"; cada uno constituye una especie de reparación y recuperación parcial de modos de vida que las instituciones modernas esencialmente destruyen o reprimen.

El productivismo es una ética en la que el trabajo cumple un papel muy claro y crucial; el trabajo expresa la primacía de la "industria", en el sentido activo del término, dentro de la vida de la sociedad moderna. Desde luego, Max Weber demostró hace mucho tiempo qué rara es, históricamente, la actitud hacia el trabajo que caracteriza el orden moderno, y desveló algunas de las principales fuentes culturales del productivismo. De acuerdo con Weber, el productivismo se puede considerar una ética en la que el "trabajo", como empleo remunerado, se ha separado claramente de las demás áreas de la vida. El trabajo se convierte en estandarte del significado moral, define hasta qué punto se sienten los individuos dignos o valorados socialmente; y la motivación del trabajo es autónoma. La razón de que cada uno desee o se sienta obligado a trabajar se define en relación con la esencia del trabajo; la necesidad de trabajar posee su propia dinámica interna.

Puede decirse que, en una sociedad destradicionalizadora, el principal enemigo de la felicidad es el carácter compulsivo. Es una sociedad que tiende a estimular las *adicciones*, entendiendo la adicción como un impulso emocional o motivador que el individuo no puede dominar. En realidad, el concepto de adicción sólo resulta lógico en un orden post-tradicional. En una cultura tradicional, es completamente razonable suponer que lo que se hizo ayer ofrece una guía sobre cómo actuar hoy y mañana, por muy rápidamente que cambien las tradiciones; la tradición proporciona un marc omoral e interpretativo que guía las emociones hacia una serie de accio-

nes vitales. En cambio, la adicción señala la influencia de un pasado cuyo poder de empuje no tiene más explicación que él mismo[1].

Weber demostró que el trabajo fue una de las primeras áreas de la vida social que rompió con la tradición, y diagnosticó su carácter compulsivo. Parece que casi ninguna sociedad premoderna tenía una palabra para "trabajo", seguramente porque el hecho de trabajar no era fácil de distinguir de otras actividades. Además, en la medida en que se reconocía el trabajo como un tipo de actividad diferenciado, no era algo que definiera una función específicamente masculina.

Se ha hablado mucho del examen que Weber hace del puritanismo, y ese "protestantismo ascético" bien pudo ser el impulso original que contribuyó a la formación de las primeras instituciones económicas modernas. La civilización moderna, según Weber, se basaba en la abnegación y la represión de las necesidades; todo el mundo es un puritano laico. Sin embargo, a cualquiera que siga estrictamente dicha tesis le será difícil explicar la expansión del consumismo, que parece prácticamente lo opuesto de la autodisciplina y la frugalidad.

Podría reconstruirse la tesis de Weber de forma muy diferente. La actitud mostrada por los primeros empresarios respecto a la acumulación, que se difundió por toda la sociedad, es obsesiva. Una vez que el puritanismo disminuye, el impulso lo constituye su propia lógica interna. Dicha lógica es, en realidad, no una expresión de abnegación, sino de la tendencia de la modernidad al control. El productivismo, cuando el trabajo se ha hecho autónomo, empuja hacia los márgenes de la vida social casi todas las formas de experiencia moral que, en otro tiempo, unían la existencia humana a la tradición y la naturaleza independiente.

Dado que el trabajo se define principalmente como una función masculina, el interés por las emociones, el cuidado y la responsabilidad suelen tocarles a las mujeres[2]. Las mujeres se convierten, por así decir, en las custodias de gran parte del tejido moral de la vida social, que antes estaba más estrechamente entrelazado con formas tradicionales de conjunto. El hecho de que el trabajo se hiciera autónomo en la modernización sencilla estuvo muy relacionado, pues, con la redistribución de los papeles de cada sexo y la remodelación de la familia. Las mujeres pasaron a ser "especialistas en amor" a medida que los hombres se alejaron de los orígenes emocionales de una sociedad cuyo símbolo era el trabajo. Aparentemente poco importante, por estar relegadas a la esfera privada, las "tareas de amor" de las mujeres

[1] Giddens, "Living in a post-traditional society".

[2] Carol Gilligan, *In a Different Voice*, ed. revisada, Harvard, Harvard University Press, 1993.

llegaron a tener tanta importancia para el productivismo como la propia autonomía del trabajo. El productivismo, esa "industria" que creaba la riqueza de las naciones, partía del supuesto de una "economía en la sombra" en la que, de hecho, se descartaban y rechazaban los valores puramente económicos.

En el sector informal de las sociedades del Sur, esta economía en la sombra suele permanecer vinculada a las relaciones de la familia patriarcal. El trabajo y la interacción familiar tienden a entrelazarse. Sin embargo, en otros aspectos, el sector informal y el orden post-escasez empiezan a parecerse entre sí. En una sociedad post-escasez, el productivismo empieza a disolverse y hay una activa lucha contra él. Las razones para ello son diversas. Una sociedad de gran capacidad de reflexión no deja pasar inadvertida una actitud compulsiva frente al trabajo, debido a la exigencia de poner los motivos en tela de juicio. La entrada masiva de las mujeres en el mercado laboral remunerado, unida a las repercusiones del feminismo, rompe las condiciones de infraestructura que, por sí solas, hacían tolerable una tendencia compulsiva al trabajo. Las mujeres luchan por la igualdad en el terreno público y por forjarse una "identidad pública" y, a medida que empiezan a negarse a asumir las tareas emocionales de las que dependía la autonomía del trabajo, los hombres se ven cada vez más obligados a enfrentarse con sus propias "identidades por descubrir".

La autonomía del trabajo sigue sobreviviendo como espíritu dominante y define lo que significa la experiencia del desempleo. Al mismo tiempo, existen tendencias contrarias muy claras. La plena incorporación de las mujeres al trabajo de tipo masculino tiene menos probabilidades de ocurrir que la desintegración de ese modelo laboral típico de los hombres. El número global de horas trabajadas por los hombres en empleos remunerados ha disminuido a la mitad durante los últimos cincuenta años. No obstante, la mayoría de los hombres sigue afrontando o esperando afrontar una vida de trabajo con plena dedicación. Pero, incluso aunque lo desearan, tales expectativas resultarán poco realistas para muchos. El objetivo del pleno empleo, tan vinculado al estado de bienestar, tiene ya poco sentido. Ahora las preguntas son otras: Empleo, ¿en qué condiciones? Y ¿qué relación debe tener el trabajo con otros valores en la vida?

Estas son exactamente las preguntas a las que el sector informal de los países en vías de desarrollo —y, en menor medida, también en los países industrializados— ha "respondido", en cierto modo. La distinción entre el trabajo que tiene compensación económica directa y el trabajo emprendido con otros fines es borrosa. La gente está en contacto con dilemas morales más amplios en sus vidas, que ahora vuelven a surgir también de forma más abierta en las sociedades modernas.

Una sociedad que se aleja del productivismo no se aparta forzosamente de la creación de riqueza. A mi juicio, es así tanto en el sector informal como en el orden post-escasez. Debemos establecer una clara diferencia entre *productivismo* y *productividad*. La disminución del tiempo transcurrido en el trabajo y los cambios en los modelos familiares son emancipadores si se apartan del productivismo y se orientan hacia la productividad. El productivismo inhibe la productividad; la distinción entre ambos nos ayuda a ver la razón por la que una economía post-escasez no es necesariamente una economía sin crecimiento.

La mejora de la productividad ha originado el recorte de la jornada laboral. Productividad, en este sentido, significa el beneficio generado por la inversión de tiempo, sea en forma de trabajo remunerado o capital. La productividad del trabajo ha sido siempre una preocupación fundamental de los empresarios, debido al carácter del contrato entre el trabajador y el capitalista. El taylorismo, la aplicación de la "gestión científica" a la fábrica, fue producto de esa preocupación y, durante algún tiempo, pareció destinado a aumentar al máximo la productividad mediante la "mecanización del obrero". Pero la productividad, después de ese tipo de crecimiento, demostró tener las mismas limitaciones históricas que la economía centralizada. Si bien el taylorismo no ha desaparecido, ahora es evidente que la productividad está estrechamente unida a la autonomía y la flexibilidad en los sistemas de producción.

No obstante, la productividad del capital y los recursos materiales es tan importante como la de la mano de obra, y ha estado largo tiempo olvidada. La mayoría de los economistas, ortodoxos y más radicales, ha dado por descontado, durante mucho tiempo, que el capital era productivo una vez invertido. Sin embargo, como demostró fundamentalmente la experiencia de las economías de planificación central, los réditos del capital invertido varían enormemente, tanto a largo como a corto plazo. Dicha experiencia muestra que la productividad de los recursos (por ejemplo, tierra o riqueza mineral) no la dan, en absoluto, esos recursos en sí mismos.

Como ocurre con la productividad de la mano de obra, la del capital no depende exclusivamente de las condiciones económicas. Y en ningún caso puede definirse en términos puramente económicos. El fallo básico del neoliberalismo es que ve ambas sólo en relación con las condiciones y la competitividad del mercado. Cada una de ellas es organizativa y, en la situación actual, responde a la autonomía y a las decisiones tomadas desde abajo. A su vez, la "productividad" puede medirse de forma puramente económica cuando el trabajo es autónomo y no se tiene en cuenta la reproducción de los re-

cursos materiales. En una economía post-escasez, los indicadores sociales de la productividad adquieren, por necesidad, una importancia fundamental, paralela a la de los económicos.

No está claro si la producción austera, el sistema de producción introducido por primera vez en Japón, puede implantarse de forma más o menos universal[3]. Pero sí tiene varias características muy interesantes en relación con el punto que estoy tratando. No hay duda sobre su influencia en la productividad, al menos en ciertos sectores industriales cruciales; por ejemplo, en el sector del automóvil, existe una enorme diferencia de productividad entre las empresas japonesas y las europeas[4].

La producción austera hace referencia al uso eficaz del tiempo, pero no lo considera como algo que no debe desperdiciarse, un cálculo del trabajo convertido en mercancía. Más bien, el valor del tiempo se interpreta en relación con el trabajo en cooperativa y las asociaciones establecidas entre fabricantes y proveedores. La producción austera utiliza menor cantidad de todo, incluido tiempo de mano de obra inmediata, que otros sistemas de producción; pero lo hace en un contexto social rico y como parte de procesos de inversión a largo plazo. Mucha gente ha afirmado que los métodos de producción austera pueden introducirse eficazmente en países fuera de Oriente sólo si Occidente está dispuesto a adoptar valores orientales más generalizados. Estos últimos se refieren, por anticipar ligeramente el próximo capítulo, a una visión de la naturaleza en armonía con los seres humanos, y no como algo que debe tratarse de forma instrumental; una actitud de confianza en sí mismo; una perspectiva holística del yo y el cuerpo. Pero, como intentaré demostrar más adelante, lo que está sobre el tapete en un mundo orientado hacia la productividad más que hacia el productivismo no es un trasplante de valores orientales que acompañe a un trasplante de industrias, sino la recuperación de una serie de preocupaciones éticas aplastadas por el sistema productivista.

Cuando la productividad significa productivismo, tiene connotaciones desafortunadas. Liberada de esa asociación, no hay razón para que no pueda extenderse a áreas no económicas en un orden post-escasez. La productividad se opone al carácter compulsivo y a la dependencia, no sólo en el trabajo sino en otros campos, incluyendo la

[3] En relación con estos aspectos, me he beneficiado de las conversaciones personales con el doctor Peter McCullen. Estoy en deuda con él por haberme aclarado ciertas cuestiones esenciales relacionadas con los métodos de producción austera.

[4] W. Womak *et al.*, *The Machine that Changed the World*, Nueva York, Free Press, 1990. [Trad. esp.: *La máquina que cambió el mundo*, Madrid, McGraw-Hill, 1992.]

vida personal. Hay una estrecha relación entre la autonomía y la productividad. Una vida productiva es una vida bien vivida, pero también una vida en la que la persona es capaz de relacionarse con los demás como ser independiente, con un sentido de autoestima desarrollado.

Del estado de bienestar al bienestar positivo

Al llegar a este punto, voy a repetir la tesis planteada anteriormente: los problemas actuales del estado de bienestar no deben verse como una crisis fiscal (ni tampoco son resultado de la necesidad de las sociedades occidentales de competir con más fiereza que antes en los mercados mundiales), sino como una crisis en la gestión del riesgo. ¿Qué debe deducirse, teniendo en cuenta los cambios sociales y las tensiones estructurales que acabamos de analizar?

Supongamos que tomamos en serio la propuesta de que el objetivo de un buen gobierno debe ser fomentar la búsqueda de la felicidad, y que el "bienestar", tanto individual como social, debe definirse en ese sentido. Aceptemos, asimismo, que la felicidad se promueve mediante la seguridad (de mente y cuerpo), la dignidad y la oportunidad de realizarse, además de la capacidad para amar. La idea de que los seres humanos luchan por la felicidad, por encima de todo lo demás, se remonta, al menos, a Aristóteles. Sin embargo, también se puede considerar que la búsqueda de la felicidad, como valor universalizable, es una cualidad distintiva de la modernidad. La "virtuosa actividad del alma" de Aristóteles unía la felicidad a los atractivos de la tradición sedimentada; la felicidad como medio y objeto de emancipación es una concepción muy posterior, que surge invocada por la modernidad y, sin embargo, se ve reprimida precisamente por las fuerzas de desarrollo que las instituciones modernas han liberado en el mundo.

La felicidad no es una situación amenazadora para los demás si es universal y no es refractaria a la solidaridad social. Además es, al menos en las condiciones modernas de vida, una búsqueda necesariamente activa, sobre todo si se define de la manera antes mencionada. "La felicidad —ha afirmado uno de los principales estudiosos contemporáneos de la materia— no es algo que ocurre." No es "resultado de la buena suerte o el azar". La felicidad "no depende de sucesos externos, sino de cómo los interpretamos"; es "una situación que debe prepararse, cultivarse". Se apoya menos en el dominio del mundo exterior que en el del mundo interior. "La gente que aprende a controlar la experiencia interna podrá determinar su cali-

dad de vida, que es lo más cerca que podemos llegar a estar de ser felices"[5].

Situemos tales ideas junto a las siguientes afirmaciones:

> no tenemos que seguir siendo víctimas. El presente es el punto de poder. Siempre podemos decidir, en este momento, cambiar nuestras ideas negativas... Mi cuerpo, mi salud, mis relaciones, mi trabajo, mi situación económica —todos los aspectos de mi vida— reflejan mi propio diálogo interior... Nuestras experiencias surgen de nuestro diálogo interior. Por consiguiente, si transformamos nuestros pensamientos, tendremos sentimientos distintos y experiencias diferentes[6].

¿Hay algo que pueda parecer más alejado de los debates sobre el estado de bienestar, que conjuran una ética completamente diferente? Estas observaciones deben de ser un anatema, sobre todo para quienes sean de izquierdas. Porque, desde que Marx habló de que la religión era el corazón de un mundo sin corazón, los izquierdistas han tenido gran tendencia a destacar que las condiciones materiales son la influencia dominante en la calidad de vida al alcance de los individuos. El poder, dirían, es objetivo, está estructurado en las circunstancias reales de la vida social; por consiguiente, ¿cómo puede tener sentido hablar de "el presente como punto de poder" para una persona que vive en la pobreza, cuya existencia es una penosa carga? Experiencia interior, diálogo interior: ¿qué importancia pueden tener para dicha persona, excepto como débil sustitutivo de una verdadera emancipación material? Cualquiera que emprenda tal camino al hablar de reforma social, afirmarían, probablemente acabaría por ceder a las desigualdades y privaciones del *statu quo*.

Sin embargo, merece la pena volver a subrayar que la felicidad y su opuesto no tienen relación concreta con la riqueza ni la posesión de poder. Un grupo de investigadores en Italia realizó entrevistas detalladas con las personas que constituyen la mayor fuente de preocupación actual para la izquierda, y que provocan la mayor ansiedad en la derecha: los vagabundos sin hogar, la "gente de la calle". Los investigadores descubrieron numerosas pruebas de los "horrores" de Latouche: gente que ha abandonado toda esperanza, o que se ha sumergido en una vida de violencia, drogas y crimen. Pero asimismo les asombró ver cuántos habían sido capaces de transformar sus pobres

[5] Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Happiness*, Londres, Rider, 1992, pág. 2.

[6] Nancy Corbett, *Inner Cleansing: Living Clean in a Polluted World*, Bridport, Prism, 1993, págs. 150, 151.

condiciones de vida en una serie de experiencias satisfactorias e incluso enriquecedoras. Uno de los entrevistados, un egipcio que pasa sus noches en los parques de Milán, obtiene comida de las cocinas de caridad y hace algunos trabajos cuando puede, describe su vida como una odisea:

> Tras la guerra de 1967 decidí marcharme de Egipto y hacer autoestop hacia Europa... Tuve que luchar contra muchas cosas. Atravesé Líbano y su guerra, Siria, Jordania, Turquía, Yugoslavia, antes de llegar aquí... ha sido una aventura que, hasta ahora, ha durado veinte años, pero que va a continuar durante el resto de mi vida... El león, aunque persiga a una pareja de gacelas, no puede cazar más que a una. Yo intento ser así, y no como los occidentales, que se vuelven locos trabajando aunque no pueden comer más que su pan de cada día[7].

El bienestar en una sociedad post-escasez

¿Cómo podrían reorganizarse los sistemas de bienestar —suponiendo que se siga queriendo mantener ese nombre— en un orden post-escasez? Las siguientes reflexiones pueden ofrecer el marco para una respuesta. Dichos sistemas tendrían que huir de la dependencia de la "asistencia preventiva" como principal forma de abordar los riesgos; integrarse en una serie más amplia de intereses vitales que los del productivismo; desarrollar una política de segundas oportunidades; crear un abanico de pactos o acuerdos sociales, no sólo entre clases sino entre otros grupos o categorías de población; y centrarse en lo que anteriormente he llamado una concepción generativa de la igualdad. La lista es inmensa, pero precisamente ello ayuda a impulsar la débil posición de los que convierten la defensa del estado de bienestar en el punto fundamental de su perfil político.

La asistencia preventiva no sólo significa hacer frente a situaciones y sucesos que ya han ocurrido, sino que está estrechamente vinculada a la perspectiva actuaria, que supone que el futuro es, en principio, predecible. La capacidad social de reflexión, unida a la incertidumbre fabricada, destruye ambas hipótesis pero, al mismo tiempo, abre otras oportunidades.

Consideremos como ejemplo, de nuevo, la posición de la gente mayor. Desde el punto de vista generativo, es importante crear unas condiciones en las que los talentos y habilidades de las personas an-

[7] Estudio citado en Csikszentmihalyi, *Flow*, págs. 196-197.

cianas resulten útiles y la "jubilación" no signifique todo o nada. La jubilación obligatoria a una edad fija parece funcional desde un punto de vista productivista, porque retira a unas personas del mercado de trabajo y, de ese modo, contribuye a reducir el desempleo. En un sistema post-escasez, la situación es diferente. Las personas ancianas, en general, pueden continuar trabajando, pero las salidas y entradas voluntarias en los mercados laborales tienen más probabilidad de extenderse a todas las edades. Los años sabáticos, la jubilación escalonada y los "ensayos de jubilación" son posibles cuando deja de existir el retiro en su sentido tradicional.

La gente mayor está ya probando por primera vez algunos de los modos de vida que Latouche recomienda en su valoración del sector informal. La mayoría de las personas de más de 65 años, tanto hombres como mujeres, quiere hacer algún tipo de trabajo remunerado, siempre que no sea excesivamente oneroso ni mecánico. No desean trabajar porque sí, sino por las satisfacciones que puede aportar el trabajo; y lo valoran en relación con otros intereses vitales. Como ocurre con los demás sectores de la población, las personas mayores dan mucho menos por "descontadas" las modalidades de la vida social de lo que solían anteriormente; son "experimentadores sociales" activos en los campos de las relaciones familiares y la sexualidad, igual que en el mundo del trabajo.

En las personas mayores que parecen querer seguir siendo jóvenes es posible ver un rechazo a la muerte. Sin embargo, podría decirse que la colocación de las personas mayores en su propio *"ghetto* de bienestar" ha sido un mecanismo social que perpetúa ese rechazo, como parte de un grupo más amplio de represiones sociales por las que se secuestran la enfermedad y la muerte para apartarlas de la mirada general[8]. La política vital de la edad avanzada recupera la finitud como horizonte de la existencia, pero considera que su aceptación es una forma de intensificar los placeres y recompensas de la vida.

De la filosofía abstracta al mundano asunto de la financiación: ¿cómo se financiaría una orientación de política vital para la tercera edad? ¿Y quién pagaría? Éstas son preguntas muy difíciles planteadas en el contexto de la hipótesis de que los problemas del estado de bienestar son sobre todo fiscales, y la tercera edad es un "problema externo" que exige una solución distributiva. Sencillamente, no hay dinero suficiente para seguir financiando programas universales de pensiones que ofrezcan beneficios significativos, teniendo en cuenta los demás compromisos que deben cumplir los estados de bienestar.

---

[8] Giddens, *Modernity and Self-Identity*, cap. 5.

Desde un punto de vista generativo, aún habría que resolver los problemas básicos de los costes y la rentabilidad económica, pero no se examinaría sólo en relación con la distribución o con lo que el estado fuera capaz de proporcionar. La reestructuración del trabajo es un requisito fundamental para que una sociedad pase del productivismo a la productividad; y probablemente va a alcanzar, cada vez más, a todos los grupos de edad. En otras palabras, se puede y se debe considerar a las personas mayores como parte de los sectores de la sociedad que generan riqueza, e igualmente capaces de contribuir a los ingresos fiscales.

Quitarle importancia a la asistencia preventiva significa abordar los riesgos de forma directa y comprometida, sin la esperanza de crear contextos de acción totalmente controlados. Cuando, como ocurre ahora, las decisiones sobre el modo de vida tienen grandes consecuencias para los demás (en principio, incluso a nivel planetario) y para nuestro propio futuro lejano, es preciso elaborar nuevas éticas de responsabilidad individual y colectiva. En su mayor parte, sólo se pueden abordar desde una perspectiva generativa; el estado sólo puede intentar ofrecer unas circunstancias que favorezcan su nacimiento, incluyendo la entrada en vigor de sanciones negativas pertinentes. Además, en muchos aspectos, su alcance escapa al ámbito del estado, como ocurre, por ejemplo con las repercusiones de ciertas formas de contaminación medioambiental sobre la salud.

En ciertas situaciones, la superación del productivismo puede significar la protección de tradiciones o solidaridades locales, aunque ello entre en conflicto con el objetivo de elevar los niveles materiales de vida. Defender la tradición al modo tradicional, como he afirmado a lo largo del presente libro, puede ser peligroso. Lo mismo ocurre cuando se trata la autonomía de la comunidad local como un valor primordial. A este respecto resulta ilustrativo el destino del "control comunitario" de los años 60 en Estados Unidos. Originalmente, la idea era un lema procedente de la izquierda. Sin embargo, como señalaron los críticos de la época, el control comunitario era lo que reclamaban quienes luchaban por mantener la segregación en las escuelas; y es lo que tienen los barrios residenciales de las afueras, acomodados y alejados de los pobres de las ciudades[9].

Dicho esto, los proyectos de sistema de bienestar que no respetan las conexiones y los modos de vida locales pueden ser casi tan destructivos como las fuerzas del mercado a las que intentan opo-

---

[9] Nathan Glazer, *The Limits of Social Policy,* Cambridge, Harvard University Press, 1988, pág. 122. [Trad. esp.: *Los límites de la política social*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992.]

nerse. Cuando Glazer destaca que "la creación y construcción de nuevas tradiciones, o nuevas versiones de tradiciones antiguas, deben ser tomadas muy en serio como requisito de la política social"[10], tiene seguramente razón. Pero dichas tradiciones deben interpretarse de manera post-tradicional, como formas de costumbres convencionales o rituales abiertas al diálogo con otras. Hay que advertir que Claude Lévi-Strauss escribió sobre estas cuestiones. La libertad que "se planifica sobre una base racional", afirma, puede destruirse a sí misma; porque tal estrategia ignora frecuentemente "el número indefinido de alianzas cotidianas, la red de solidaridades que impiden que el individuo se vea aplastado por la sociedad en su conjunto"[11]. En ocasiones puede tratarse probablemente, en palabras de Lévi-Strauss, de "tradiciones y costumbres cuyas raíces son oscuras"; pero también pueden ser las actividades de tipo innovador mencionadas por Latouche.

El estímulo de un "número indefinido de alianzas cotidianas" tiene que ser un elemento de una política de segundas oportunidades. "Empezar de nuevo" es un componente inevitable de la vida social que no se vive como destino, sea en el campo de las relaciones personales y el matrimonio, el trabajo u otras áreas. Las medidas asistenciales pueden crear guetos excluyentes, como ocurre con la tercera edad: lo que parecen ser ventajas económicas sirven, en realidad, para encasillar a una persona en una posición o categoría social de la que es difícil escapar.

Una política de segundas oportunidades, como otros aspectos de la política vital, no puede ser sólo cuestión de provisión material, sino que tiene que centrarse en la experiencia personal y la propia identidad. Véase, por ejemplo, el problema del desempleo. Como la "jubilación", el "desempleo" fue obra de una sociedad en la que el patriarcado era la norma y el trabajo se equiparaba a la participación en el mercado laboral. Si el trabajo no se define en términos de productivismo, la cuestión de qué es realmente el desempleo se hace mucho más compleja. El "diálogo interior" y la "experiencia personal" parecen estar a kilómetros de distancia del desempleo, pero no lo están, por supuesto. El desempleo no puede, ni siquiera, existir sin un elemento básico de la experiencia subjetiva: para sentirse desempleado, es necesario querer tener un trabajo remunerado. Y no sólo un trabajo; casi ningún parado estaría dispuesto a aceptar *cualquier* trabajo disponible.

---

[10] *Ibíd.*, pág. 8.

[11] Claude Lévi-Strauss, "Reflections on Liberty", *New Statesman*, 26, mayo de 1977, pág. 387.

No suele verse que muchas personas mayores, probablemente la mayoría, están desempleadas con arreglo a las definiciones ortodoxas del término. Los estudios indican que alrededor del 40 por cien de la gente de más de 65 años que no tiene trabajo —y el 60 por cien en el caso de los hombres— querría trabajar si pudiera encontrar un empleo adecuado. Aquí, por la fuerza de las circunstancias, el "deseo de trabajar" se ha separado sustancialmente del productivismo; ocurre lo mismo con una gran proporción de amas de casa con hijos, que afirman que les gustaría trabajar si fuera posible. El productivismo considera fundamental para la vida el trabajo remunerado (para los hombres); las sutiles motivaciones y experiencias que rodean a lo que constituye "tener trabajo" y "no tener trabajo" merecen poca atención. La situación "natural" para los hombres, desde que dejan la escuela hasta que llegan a la edad de jubilación, es tener un empleo remunerado. El desempleo se define sencillamente como una circunstancia en la que no ocurre así.

Desde este punto de vista, el concepto de segunda oportunidad es tan fácil de definir como poco interesante. La política de bienestar consiste, bien en ampliar el mercado de trabajo para responder a la demanda, bien en pagar a los que están en el paro; las segundas oportunidades consisten en dar trabajo a los desempleados. En una sociedad más preocupada por la productividad que por el productivismo, la noción se enriquece y se hace más abiertamente psicológica o experimental. Una política de segundas oportunidades se centraría en cómo se relaciona el paro subvencionado con otros aspectos de las experiencias y los valores vitales de los individuos, con arreglo a diferentes transiciones o transformaciones en sus circunstancias sociales.

El desempleo involuntario, como un divorcio no querido, suele ser traumático por el daño que hace al sentido individual de seguridad y dignidad, tanto como por las carencias económicas que produce. "El presente es el punto de poder": esta tesis tiene enorme sentido en el contexto de las circunstancias del desempleo, que parecen exclusivamente materiales. Cualquiera que estudie la experiencia del desempleo, desde la estricta perspectiva del productivismo o no, llega de forma más o menos inmediata a la cuestión de la propia identidad. Del mismo modo que la respuesta a qué es verdaderamente desempleo, las reacciones ante él también dependen sobre todo de actitudes subjetivas; dichas reacciones surgen de las descripciones de la propia identidad, y actúan para perturbarlas o alterarlas. Por ejemplo, en su estudio sobre la gente que vive al margen del mercado laboral en Gran Bretaña, Bill Jordan y sus coautores dejan bien clara la estrecha relación que hay entre la incapacidad y el po-

der, por un lado, y las imágenes del yo, por otro. La forma de dominar la identidad es crucial para ver hasta qué punto la relación de una persona con el mundo —esté o no "empleada"— tiene consecuencias de incapacitación o genera oportunidades para la mejora y la renovación de la persona[12].

Una política de segundas oportunidades, desde luego, no olvidaría las condiciones materiales capaces de permitir a los individuos negociar cambios en sus circunstancias vitales. Pero también es, por lo menos, igual de importante intentar crear medios para reparar las identidades dañadas y desarrollar un firme sentido del respeto a uno mismo. Es probable que abunden las objeciones en este sentido. ¿Pueden cambiar las personas sus perfiles psicológicos ante privaciones materiales que no son capaces de controlar? ¿Y son los estados psíquicos de los individuos algo en lo que puedan o deban influir los gobiernos?

La respuesta a estas preguntas es: sí, pueden y deben hacerlo. Hasta qué punto sea posible dicho cambio depende menos de las puras circunstancias materiales que de factores como las "alianzas cotidianas" en las que pueden apoyarse. Así, una mujer del estudio antes mencionado habla de su lucha para apartarse del confinamiento a las tareas domésticas y volver a salir al mundo exterior. Pudo hacerlo, en parte, porque sus responsabilidades respecto al cuidado de los hijos disminuyeron y, en parte, porque pudo obtener el apoyo de una red de amistades: "De modo que hace algún tiempo que... rompí con todo, como si dijéramos [se ríe]. Bueno, no romper con todo. Extender mis alas... es agradable saber que cuando los niños se van al colegio, por la mañana, el día es mío... Se me había olvidado [no se entiende], se me había olvidado cómo era"[13].

Si el buen gobierno, entre otros objetivos, consiste en facilitar la búsqueda de la felicidad, debe ocuparse indudablemente del estado psíquico de sus ciudadanos, y no sólo de su grado de prosperidad. Para ello hay que tener en cuenta numerosos factores. Las políticas que sostienen o crean redes de interacción social pueden proporcionar las condiciones para la movilización del desarrollo psíquico; la ayuda de grupos de apoyo de diversos tipos puede cumplir una función importante; se pueden afrontar activamente situaciones perjudiciales para la propia dignidad, y mucho más.

---

12 Bill Jordan *et al.*, *Trapped in Poverty?*, Londres, Routledge, 1992.

13 *Ibíd.*, págs. 314-315.

El "acuerdo" sobre el estado de bienestar en la posguerra se ha interpretado habitualmente como una cuestión de clases. Hoy en día, ese "acuerdo" se logra más mediante la universalización de la empresa capitalista que por las instituciones del estado. La inactividad del movimiento obrero no es consecuencia de la "institucionalización de la lucha de clases", sino de las nuevas condiciones de competencia económica mundial. Las relaciones de clase están más centradas en el mercado laboral y, al mismo tiempo, refractadas a través de nuevos mecanismos excluyentes.

La clase, en el sentido de acción colectiva, queda parcialmente fuera de juego, pero su influencia se hace sentir fuertemente en otras divisiones sociales que se convierten en foco de tensiones sociales reales y en potencia. Dichas tensiones se centran en las cuatro diagonales del diamante estructural analizado más arriba. Tienen la capacidad de desgarrar el orden social de forma tan amenazadora como los viejos conflictos de clase, aunque de manera muy diferente. ¿Podrían convertirse las divisiones entre jóvenes y mayores en una amenaza para el tejido social? Seguramente sí, aunque tal perspectiva parezca extraña. En Estados Unidos, la Asociación Americana de Jubilados tiene no menos de treinta millones de miembros; si fuera un país independiente, sería la trigésima sociedad más grande del mundo. Es un grupo muy activo, que ha obtenido éxitos notables en el Congreso, incluida la abolición de la jubilación forzosa por razones de edad.

Sin embargo, es probable que el poder y la influencia de las personas mayores se extiendan, a medida que salgan de su "gueto de dependencia", mucho más allá del influjo de los grupos de presión. Sus necesidades llegarán probablemente a dominar ciertos aspectos del programa político, dentro y fuera del proceso electoral formal. La proporción de gente mayor que acude a votar en elecciones nacionales y locales está aumentando en la mayoría de los países occidentales, en claro contraste con los grupos más jóvenes. "El gigante —se ha dicho— no ha hecho más que empezar a despertar"; "está fraguándose una batalla que amenaza con dividir a la nación y situar a una generación contra otra"[14].

Una batalla entre padres e hijos, el segundo lado del diamante estructural, podría reflejar tales divisiones, pero también tiene otros

---

[14] Dychtwald, *Age Wave*, pág. 63.

orígenes. El abismo entre generaciones, en este plano, lo crea el ritmo del cambio social y tecnológico, que separa la experiencia de los hijos de la de sus padres; y el resentimiento que los hijos, con más derechos formales de los que solían tener, pueden llegar a sentir por una insuficiente atención de sus padres.

El progreso en los derechos de los niños merece la bienvenida, desde luego, y es una aportación significativa a las posibilidades de democracia emocional. Pese al furor que ha provocado en varios países, el derecho de los hijos a divorciarse de sus padres es perfectamente coherente con las relaciones familiares post-tradicionales. Como ocurre con el divorcio entre cónyuges, sus repercusiones no dependen de su difusión estadística sino de las condiciones sociales circundantes; los derechos pueden crear nuevas solidaridades y destruir otras viejas. Una batalla generalizada de los hijos contra los padres podría crear grandes focos de tensión para las instituciones de bienestar. No sólo ha aumentado la proporción de niños bajo el cuidado de los organismos asistenciales, durante las dos últimas décadas, en casi todos los países industrializados, sino que una gran parte de la gente sin hogar está formada por niños o jóvenes.

Los jóvenes constituyen asimismo una gran parte de los parados. Algunos de ellos se encuentran entre los pioneros sociales de hoy, son sensibles a los múltiples significados del trabajo y se mantienen deliberadamente alejados del mercado laboral para explotar otras posibilidades. Sin embargo, la gran mayoría carece sencillamente de acceso a las oportunidades de empleo. ¿Van a quedar, ellos y otros desempleados, apartados de la mayoría que trabaja, que, a su vez, entablará una lucha de clases contra ellos, a través de la estructura fiscal del estado? Quizá, si el estado de bienestar permanece orientado hacia el objetivo del pleno empleo en el sentido ortodoxo; un ideal moribundo a medida que nos acercamos a una sociedad post-escasez.

De todas las batallas políticas y reales aquí descritas, la lucha de sexos es la de repercusiones más profundas, en cuanto a la emancipación social y personal pero también en cuanto a las tensiones y divisiones. El programa neoliberal de recuperación de los "valores familiares" suele ir unido a un ataque al estado de bienestar, pero, en realidad, si la defensa de tales valores fuera posible, constituiría un enorme apoyo para mantenerlo intacto. Los sistemas de bienestar actuales dependen fundamentalmente, para su funcionamiento, de formas familiares y diferencias entre sexos bien establecidas. La reivindicación de autonomía e igualdad por parte de las mujeres es irreversible. Pero las mujeres siguen realizando la mayoría de las tareas asociadas al cuidado de los demás en las sociedades modernas, y, en su mayor parte, sin remuneración. Se ha destacado que una reafirma-

ción de los "valores familiares" que se basa en el papel asistencial de las mujeres no es conceptualmente distinta de un impuesto que se ejerciera sobre ellas, "un impuesto oculto sin representación"[15].

Aquí está en juego no sólo la igualdad económica sino una batalla, como si dijéramos, entre dos formas muy generalizadas de política vital. Aun teniendo en cuenta la multiplicidad de variaciones individuales, las mujeres, en general, hablan "con una voz diferente" a los hombres[16]. ¿Quién va a hablar por todos nosotros? ¿Se van a generalizar cada vez más los modos de vida habitualmente relacionados con las formas occidentales de virilidad —esa virilidad compulsiva y llena de empuje que identificó Max Weber—, quizá van a asociarse con la supremacía de las relaciones de mercado en todas las áreas de la vida? ¿O va a trasladarse la feminidad, con su mayor énfasis en la interdependencia, la comprensión emocional y la atención, a la esfera pública? Estas preguntas, cuyas respuestas permanecen aún abiertas, se relacionan con casi todos los demás problemas planteados en este libro.

Si se alcanzara *un pacto entre los sexos*, en las sociedades industrializadas y a escala más universal, sería la clave, en muchos aspectos, para la recuperación de otras formas de solidaridad. Lo que ocurre con la vida familiar, por motivos obvios, sirve para conectar o desconectar a las generaciones; y lo que ocurre con las divisiones entre los sexos tiene profundas consecuencias en las transformaciones del mundo del trabajo, tanto remunerado como no, aunque, por supuesto, se ve además fuertemente afectado por ellas. Los sistemas de bienestar que siguen dependiendo, implícita o explícitamente, de un modelo de patriarcado, acabarán desintegrándose probablemente por completo.

¿Los ricos contra los pobres? Un modelo generativo de igualdad

El estado de bienestar, en general, no ha logrado transferir los recursos de los grupos más acomodados a los más pobres[17]. Tampoco ha funcionado el modelo de creación de riqueza y economía de goteo de los neoliberales; en los países donde se ha intentado seriamente ese enfoque, el resultado ha sido una diferenciación creciente entre ricos y pobres[18]. ¿Qué hacer? ¿Debemos resignarnos a un orden

[15] Howard Glennester, *Paying for Welfare*, Welfare State Programme, London School of Economics, 1992, pág. 21.

[16] Gilligan, *In a Different Voice*.

[17] R. F. Tomasson, *The Welfare State, 1883-1983*, Londres, Jai, 1983.

[18] Christopher Pierson, *Beyond the Welfare State?*. Cambridge, Polity, 1991.

social en el que toda esperanza de mayor igualdad se haya ido por la borda? No tiene por qué ser así, pero sí debemos concebir la equiparación de una forma nueva, a la manera sugerida en el capítulo anterior. El contexto de tal hipótesis es la sociedad post-escasez, que va más allá del productivismo; una sociedad que forma cada vez más parte de un orden universal, en vez de concentrarse dentro del estado nacional. ¿Qué implicaría esa equiparación? ¿Se mantendrían los ideales socialistas de igualdad? ¿En qué sentido?

El objetivo de igualdad, como he destacado anteriormente, no estuvo nunca plenamente integrado en las hipótesis fundamentales del pensamiento socialista; corresponde más al residuo del "comunismo" de Durkheim. El "control inteligente" de la vida social —que somete las fuerzas del mercado a una dirección central— no mantiene ninguna relación particular con una ética de igualdad excepto, tal vez, creando la autoridad capaz de quitar a los ricos para dar a los pobres.

El modelo generativo de igualdad, unido a una concepción de post-escasez, no se enfrenta a este problema. En él, la equiparación se interpreta en dos sentidos relacionados, como colaboración mutua para superar los "males" colectivos y como un movimiento generalizado de abandono del productivismo. No se basa realmente en un reparto riguroso de los bienes materiales sino en una indiferencia hacia ellos, unida a una comprensión "defensiva" de los límites del crecimiento económico ilimitado.

Volvamos a los bienes importantes para la búsqueda de la felicidad: seguridad, dignidad y capacidad de realizarse. La posesión de riquezas no permite forzosamente a las personas alcanzar estas cualidades, del mismo modo que la pobreza material no tiene por qué eliminarlas. Desde luego, la riqueza no es irrelevante en relación con ellas, pero su grado de importancia depende de las condiciones en las que se produce y se materializa. Además, existen otras muchas circunstancias vitales que rebasan la posesión de riquezas (individuales o sociales) más o menos por completo. En una sociedad que se aparta de la tendencia de la modernidad al control, no pueden neutralizarse totalmente ni los accidentes ni los fenómenos esenciales del nacimiento, la enfermedad y la muerte. No pueden "aceptarse", por las buenas (el nuevo medievalismo), o la consecuencia será, sin duda, la incapacidad o la desmoralización; sin embargo, se pueden afrontar activamente de una manera que se ajuste a la noción de bienestar positivo. Como en otras áreas, el riesgo debe afrontarse como riesgo, incluyendo la "peligrosidad del riesgo".

Puede parecer que el hecho de situar la felicidad como valor primordial y universalizable suscita la posibilidad de que exista una so-

ciedad de robots felices, muerta para la iniciativa y que se conforme con deambular sin objeto a lo largo del día. Lo que ocurre es precisamente lo contrario. La búsqueda de la felicidad exige un compromiso activo con las tareas vitales, que implican placer en el despliegue de capacidades y conocimientos. En un plano psicológico, las oportunidades de vivir felizmente parecen contar con el enfrentamiento a los desafíos, sean autoinducidos o procedentes del exterior[19]. La pobreza, como otras circunstancias vitales potencialmente debilitadoras, puede ser opresiva porque puede conducir a la disminución de dichos conocimientos y capacidades y porque puede provocar una atmósfera de desesperación. Los dos enemigos de la felicidad son la desmoralización —la caída en la apatía o la desesperación— y la compulsión, esa dependencia imparable de un pasado emocional que no se domina.

Los programas de bienestar positivo, orientados hacia el riesgo fabricado más que hacia el externo, estarían dirigidos a cultivar el *yo autotélico*[20]. El yo autotélico es un yo que posee la confianza interna que surge de la dignidad y en el que un sentido de seguridad ontológica, procedente de la confianza esencial, permite la apreciación positiva de la diferencia social[21]. Se refiere a una persona capaz de convertir posibles amenazas en retos satisfactorios, alguien que puede convertir la entropía en un flujo coherente de experiencia. El yo autotélico no pretende neutralizar el riesgo o suponer que "otra persona va a ocuparse del problema"; afronta el riesgo como un reto activo que genera la propia realización.

En un orden post-tradicional, el ejercicio de las decisiones en relación con la información ordenada de forma reflexiva debe orientarse hacia la creación de compromisos. El compromiso, con personas o con objetivos vitales, es una de las principales fuerzas de "anulación", la que permite a los individuos dominar las tensiones y enfrentarse a secuencias de sucesos que, por lo demás, son perturbadoras. El compromiso centra el desarrollo del yo, pero es casi lo contrario del egoísmo; es la capacidad de mantener la participación en una serie de tareas durante un largo periodo de tiempo.

> Una persona que presta atención a una interacción en lugar de preocuparse por el yo obtiene un resultado paradójico. Ya no se siente como un individuo aparte, pero su identidad se fortalece. La persona autotélica crece más allá de los límites de su individua-

[19] Csikszentmihalyi, *Flow*.
[20] *Ibíd.*, págs. 208 y ss.
[21] Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity, 1990. [Trad. esp.: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1994.]

lidad al invertir energía psíquica en un sistema en el que está incluida. Gracias a esta unión de la persona y el sistema, el yo aparece con un nivel mayor de complejidad... [sin embargo, ello] exige determinación y disciplina. La experiencia inmejorable no es consecuencia de un enfoque hedonista e indolente... es preciso desarrollar habilidades que extiendan la capacidad, que le hagan a uno ser más de lo que es[22].

Como consecuencia de la manera en la que se desarrolló el estado de bienestar, de ser una preocupación por ayudar (y regular) a los pobres, ha pasado a equipararse, en general, con la mejora de las condiciones de los desfavorecidos. Pero, ¿por qué no suponer que los programas de bienestar deberían estar dirigidos a los ricos además de a los que se encuentran en situaciones de más carencia? Ésta es la conclusión que se deduce del concepto de bienestar positivo; y, como voy a intentar demostrar, en vez de acentuar las desigualdades anteriores, dichos programas podrían ser un instrumento fundamental para superarlas.

La seguridad, la dignidad, la realización, son bienes escasos tanto para los ricos como para los pobres, y se ven en peligro debido al espíritu del productivismo, no sólo por las desigualdades distributivas. Además, las repercusiones de estas desigualdades deben situarse junto al daño colectivo que produce la riqueza; no es posible, de ninguna manera, hacer recaer totalmente sus efectos sobre los pobres.

La búsqueda de la felicidad puede verse perjudicada por el carácter compulsivo tanto como por la desesperación. En otro tiempo, esta observación habría podido parecer una pía llamada al comunismo tal como lo entendía Durkheim; los ricos debían renunciar a sus riquezas o entregarlas a los pobres, porque la posesión de bienes es corruptora, tanto en lo psicológico como en lo material. Sin embargo, la compasión y el altruismo no tienen nada que hacer en una sociedad en la que el productivismo y sus orientaciones psicológicas subyacentes han llegado a su límite; y en la que "más de lo mismo" se ha vuelto una expresión contradictoria y destructiva.

La liberación de la dependencia pasa a ser un objetivo *generalizado* en una sociedad post-escasez. Dejar de depender de la beneficencia significa dejar de depender del productivismo, y ambas dependencias pueden combatirse de la misma manera. Como ocurre con otras cosas, nos encontramos hoy en una encrucijada. Las desi-

---

22 Csikszentmihalyi, *Flow,* págs. 212-213. Para un desarrollo de estas opiniones, véase también Csikszentmihalyi, *The Evolving Self,* Nueva York, Harpercollins, 1993, especialmente el capítulo 8.

gualdades existentes podrían enraizarse aún más. Sin embargo, no es probable que esa situación aumente el grado de felicidad ni de los privilegiados ni de los desfavorecidos. Para estos últimos, la pobreza se convertirá, cada vez más, en fuente de degradación, desintegración social y dependencia de todas clases, a medida que las clases inferiores estén más firmemente establecidas. Para los más acomodados, el precio será seguramente una existencia fortificada, en la que una mayor prosperidad tendrá un duro precio y todos los grupos sufrirán los efectos del deterioro medioambiental y los peligros derivados de él.

Un modelo generativo de igualdad, o equiparación, podría ofrecer la base para un nuevo pacto entre ricos y pobres. Dicho pacto sería un "intercambio de esfuerzos", fundado en el cambio de modos de vida. Sus fuerzas motoras serían: la aceptación de la *mutua* responsabilidad de afrontar los "males" que el desarrollo ha arrastrado consigo; lo deseable de un cambio de vida por parte de los privilegiados *y* de los menos privilegiados; y un *concepto amplio* de bienestar, que separe la idea de la asistencia económica a los desfavorecidos para asociarla al cultivo del yo autotélico.

La responsabilidad mutua de hacer frente a los "males colectivos" suele derivarse directamente de una mayor importancia del riesgo fabricado. La contaminación del aire, la muerte de los bosques o el despojo estético del medio ambiente no se ajustan a las divisiones de clase. Tomados como riesgos externos, se considerarían "costes de seguro" medioambientales, que recogerían las empresas o los contribuyentes; vistos como riesgos fabricados, sugieren un cambio de vida. Cualquiera que desee vivir de forma más sana comparte un interés común con los demás frente a una vida que se ha vuelto agria, en la que las ventajas de la riqueza producen, al mismo tiempo, unos efectos perjudiciales que esa riqueza no puede reparar. De modo que no se trata aquí ni de pagar para reparar esos daños ni de comprar una salida. Son soluciones en punto muerto.

El interés que comparten ricos y pobres en cambiar su modo de vida tiende a un alejamiento del productivismo y hacia la productividad. A su vez, ese paso se relaciona con otros mencionados anteriormente, vinculados a un orden post-escasez. La autonomía del trabajo y su opuesto, la connotación inequívocamente negativa del desempleo, suelen definirse en relación con el carácter compulsivo del que habla Weber. Este carácter compulsivo varía entre uno y otro sexo y está vinculado a una división de las funciones sexuales que actualmente ha desaparecido o está sometida a enormes tensiones. Un enjuiciamiento de la autonomía del trabajo y de las divisiones de sexos asociadas con ella está cargado de connotaciones de igualdad gene-

rativa. Porque la orientación hacia el productivismo ha sido esencialmente, durante largo tiempo, un fenómeno del terreno público masculinizado. Nadie puede decir con seguridad, por ahora, si los ideales masculinos van a adquirir, o no, la hegemonía entre ambos sexos. Sin embargo, lo menos que puede decirse de un mundo en el que los hombres ya no valoren el éxito económico como antes y en el que vivan más para el amor y la comunicación afectiva es que sería muy diferente del actual.

Al poner en duda la autonomía del trabajo, los privilegiados podrían aprender más cosas de los pobres que viceversa. Quienes están de forma más o menos constante "sin trabajo", sean cuales sean sus penalidades, llegan a conocer forzosamente una vida en la que el trabajo remunerado no constituye el centro ni la principal influencia. El intercambio de esfuerzos con los pobres no sería la transferencia directa de riquezas sino un traslado de oportunidades de empleo procedente de nuevas actitudes respecto al trabajo por parte de los más ricos. Hablar de que los pobres hagan una contribución recíproca en su modo de vida puede sonar extraño: ¿qué contribución podría preverse? Partiría exactamente de las mismas características mostradas en los modelos alternativos de desarrollo para los pobres del Tercer Mundo. Confianza en sí mismos, integridad y responsabilidad social, incluido el cuidado del medio ambiente local, serían el "impuesto" que el resto de la sociedad reclamaría e intentaría fomentar.

¿Qué papel tendría el estado? ¿Seguiría existiendo el estado de bienestar en una sociedad post-escasez? No. Desde luego, el estado debería seguir ofreciendo una amplia variedad de bienes y servicios, orientada a la prevención de dependencias, más que a su persistencia. Pero tendría que actuar en colaboración con diversos grupos, especialmente grupos de apoyo mutuo, de ámbito local e internacional.

Todo esto, desde el punto de vista del realismo utópico. Pero ¿hasta qué punto es realista? ¿Cuál sería el instrumento social para forjar estos pactos sobre el modo de vida, especialmente entre los ricos y los pobres? Las reflexiones que podrían impulsar dicho pacto están bastante claras, pero ¿existen la voluntad o los mecanismos sociales para producirlo? Por lo que respecta a las sociedades industrializadas, podría parecer que nos encontramos, de nuevo, ante el problema de un déficit ético y fiscal.

Sin embargo, no tiene por qué ser necesariamente así; aunque no es mi objetivo proponer conjuntos de reformas específicas ni estudiar cómo podría obtenerse el apoyo electoral para ellas. Los medios para elaborar un pacto sobre modos de vida entre ricos y pobres podrían ser varios:

1) Un interés común por la protección medioambiental y la reducción de sustancias tóxicas puede utilizarse para establecer políticas que, de hecho, supongan una redistribución en favor de los pobres. La razón es que, como dijimos antes, los grupos desfavorecidos se ven frecuentemente impulsados a seguir costumbres o modos de vida perjudiciales para el medio ambiente, que, a su vez, refuerzan sus carencias. Además, la disminución de peligros en general mejorará la vida de los menos favorecidos en una medida relativamente mayor que la de los más acomodados.
2) Estas mismas consideraciones se pueden hacer sobre la protección de las tradiciones y las solidaridades locales.
3) Una mayor flexibilidad laboral para los más ricos no tiene por qué producir un doble mercado de trabajo si se combina con avances hacia otros "acuerdos" sociales (especialmente entre ambos sexos). Una serie de medidas a corto plazo pueden contribuir a la igualdad promovida mediante transferencias de oportunidades de trabajo. Por ejemplo, el empleo en el "sector terciario" proporcionado por el estado y dedicado a tareas de asistencia social y comunitaria.
4) Se pueden reconstruir los sistemas de bienestar existentes con el fin de separar la disposición del "ciclo vital" del objetivo de reducir las desigualdades estructurales; en particular, el objetivo de impedir la formación de clases inferiores y marginales.
5) Para aumentar el grado de felicidad humana, tan importantes como las medidas y disposiciones económicas son las que se refieren a los derechos democráticos y la prevención de la violencia. Si bien en ellas influyen enormemente las desigualdades económicas, en ningún caso las determinan por completo. Además, son posibles muchos "efectos inversos" que contribuyan a reducir las privaciones económicas.

Sigue existiendo la cuestión de si un pacto sobre modos de vida como el que se sugiere aquí para los países ricos podría funcionar también en el caso de las divisiones entre Norte y Sur. Indudablemente, desde un punto de vista empírico, no es posible responder a esta pregunta con ninguna seguridad. No obstante, desde una perspectiva analítica, podríamos preguntar: ¿qué otra posibilidad existe? No es probable que las transferencias directas de riqueza estén próximas y, en cualquier caso, serían contraproducentes. El avance positivo hacia un sistema post-escasez por parte de la clase mundial de los consumidores, junto a un "desarrollo alternativo" para los pobres del mundo, constituyen el único medio posible de crear un mundo más igual.

La cuestión del aislamiento de los valores vitales relacionados con un orden post-escasez afecta de forma directa a los problemas ecológicos, si éstos se definen adecuadamente. Dado que mucha gente considera hoy tan importantes los movimientos ecologistas, resulta apropiado hablar de ellos detenidamente en este momento; a ello voy a dedicarme en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO VIII

La modernidad bajo un signo negativo: cuestiones ecológicas y política de la vida

¿Puede verse, en el extraordinario crecimiento de las ideas verdes durante las últimas décadas, el origen de un radicalismo político renovado? Desde luego, así lo creen los defensores de las teorías ecologistas. Por ejemplo, Carolyn Merchant afirma que el "ecologismo radical" propone una "nueva conciencia de nuestras responsabilidades hacia el resto de la naturaleza y los demás seres humanos. Persigue una nueva ética de la naturaleza y la educación de las personas. Da a la gente el poder de hacer en el mundo cambios coherentes con una nueva visión social y una nueva ética"[1].

Murray Bookchin es uno más de los muchos que sostienen que el pensamiento ecologista puede, en sus propias palabras, "recuperar la idea de una crítica radical de la vida social". A su juicio, el pensamiento radical ha perdido hoy su identidad. Lo que llamamos actualmente "radical" —el radicalismo de la izquierda— se ha convertido en una "burla odiosa de tres siglos de oposición revolucionaria", formada por "las meras sombras de la acción directa, el compromiso militante, los conflictos insurgentes y el idealismo social que han marcado todos los proyectos revolucionarios a lo largo de la historia". El marxismo, y el socialismo más en general, son cómplices del orden social que aseguran atacar. Al describir el marxismo como "nada más que un monopolio capitalista de estado construido para beneficiar a todo el pueblo", dice Bookchin, Lenin no vulgarizó las ideas de Marx, sino que reveló el carácter esencial del proyecto socialista. El pensa-

[1] Carolyn Merchant, *Radical Ecology*, Londres, Routledge, 1992, pág. 1.

miento ilustrado tenía una concepción ética de la buena vida; pero el socialismo, en lugar de desarrollar esta visión, la traicionó. En las teorías socialistas (así como en otras concepciones más o menos opuestas), "la naturaleza se convierte, por primera vez, en un simple objeto para la humanidad, una mera cuestión utilitaria; deja de reconocerse como una fuerza por derecho propio; y el conocimiento teórico de sus leyes independientes parece ser sólo una estratagema destinada a someterla a las exigencias humanas, como objeto de consumo o como medio de producción".

Bookchin continúa diciendo que el movimiento ecologista puede rescatar e incluso profundizar el radicalismo. Casi todas las victorias alcanzadas gracias a varios siglos de "desarrollo" económico se han visto refutadas por la separación entre los seres humanos y la naturaleza y la degradación medioambiental subsiguiente. Es preciso establecer una nueva armonía entre la naturaleza y la vida social humana, a partir de una profunda revisión de nuestro modo de vida actual. Tenemos que cultivar "una nueva sensibilidad hacia la biosfera" y "restaurar el contacto de la humanidad con la tierra, la vida vegetal y animal, el sol y el viento".

Una sociedad ecológica, a juicio de Bookchin, sería aquella en la que la conservación o la restauración del equilibrio y la integridad de la biosfera constituyeran un fin en sí mismas. Dicha sociedad fomentaría la diversidad entre grupos humanos y en la naturaleza. Supondría una descentralización espectacular del poder hacia comunidades locales autónomas, basadas en tecnologías "menores", y estaría regida por "un holismo ético enraizado en los valores objetivos que nacen de la ecología y el anarquismo"[2].

El "ecologismo profundo" de Arne Naess, muy debatido en la literatura de la política "verde", desarrolla ideas semejantes. En pocas palabras, el ecologismo profundo plantea que es necesaria una nueva filosofía política y moral que considere que los seres humanos están en la naturaleza y forman parte de ella, y no que son superiores; la "igualdad biosférica" sitúa a los seres humanos al mismo nivel que todos los demás seres vivos. Además, el ecologismo profundo subraya las conexiones entre naturaleza y comunidad social, algo que, afirma, entendían las culturas "primitivas" pero han abandonado las civilizaciones modernas. Los horticultores y cazadores ofrecen modelos a los que debería regresar la humanidad, a pesar de la práctica desaparición de tales grupos debido al "avance" de la modernidad. La capaci-

---

[2] Citas procedentes de Murray Bookchin, *Toward an Ecological Society*, Mantred-Buffalo, Black Rose, 1986, págs. 1, 202.

dad de transporte de las personas debería servir de orientación para todas las regiones ecológicas; la gente podrá vivir como "futuros primitivos" y recuperar la diversidad ecológica como "habitantes" de la tierra[3]. Como dice Edward Goldsmith, "debemos acudir a las sociedades tradicionales del pasado en busca de inspiración"[4].

Pese a la hostilidad de autores como Bookchin, muchos pensadores de izquierdas han asumido las ideas ecologistas. Después de todo, el paso de rojo a verde ofrece un refugio útil para el radicalismo extinguido. Si la revolución socialista ha dejado de ser posible, ¿por qué no pensar, a cambio, en utopías verdes? Puesto que si, después de todo, el capitalismo no va a sufrir una crisis económica que provoque la transición al socialismo, quizá sucumba, por el contrario, a la crisis del medio ambiente. Así, Alain Lipietz se hace eco del Manifiesto Comunista al hablar de "un fantasma que recorre el mundo", al acercarnos al nuevo milenio; un espectro que ya no es el comunismo, sino el radicalismo ecologista.

"Los crímenes contra la naturaleza —afirma— van en aumento, y todo crimen contra la naturaleza es un crimen contra la humanidad." La lógica de la acumulación capitalista se basa en extraer el máximo beneficio económico a costa de todo lo demás, con la consecuencia del expolio de la naturaleza, que hoy ha llegado a una situación desesperada. La expansión a gran escala de las formas capitalistas de producción ha "saturado nuestro ecosistema y disminuido de forma significativa el tiempo disponible para adaptarse a las perturbaciones que provocamos". No puede haber soluciones parciales, sólo soluciones que vayan hasta el fondo: "la ecología, que antes se encontraba en la "periferia" de la economía, está hoy en el corazón mismo del problema... el desafío que nos hemos creado es el de asumir la responsabilidad por el destino de todo el planeta..."[5].

Sin embargo, aunque los movimientos verdes tienden frecuentemente a situarse en la izquierda, no existe ninguna afinidad evidente entre el ecologismo radical y el pensamiento izquierdista. Las primeras formas de ecologismo y conservacionismo estaban especialmente vinculadas a la crítica de la modernización procedente del viejo conservadurismo. Fue Burke quien escribió que la Revolución Francesa había hecho que todo "se desviara del camino de la naturaleza hacia este extraño caos de temeridad e infamia". Era preciso defender la na-

---

[3] Arne Naess, "The shallow and the deep, long-range ecology movement: a summary", *Inquiry*, vol. 16, 1972.

[4] Edward Goldsmith, *The Great U-turn*, Hartland, Green Books, 1988.

[5] Alain Lipietz, *Towards a New Economic Order*, Cambridge, Polity, 1992, páginas 51, 55.

turaleza contra las incursiones del expansionismo económico, que amenazaba su armonía interna y sus bellezas. Estas ideas adquirieron importancia en el fascismo; los nacionalsocialistas proyectaron grandes programas de conservación y reforestación[6].

No hace falta mencionar estas conexiones históricas para ver las semejanzas entre las filosofías verdes y el conservadurismo. La "conservación de la naturaleza", se interprete como se interprete, tiene claros lazos de unión con el conservadurismo como protección de una herencia del pasado. Como he mencionado al principio del presente libro, varios de los conceptos clave de la teoría verde, como el desarrollo sostenible, el fomento de la diversidad local, o el respeto por la interdependencia de las cosas, tienen resonancias de corrientes esenciales del conservadurismo filosófico. En ocasiones, los pronunciamientos de los teóricos ecologistas coinciden estrechamente con los de los conservadores. He aquí, por ejemplo, a Goldsmith, hablando sobre el declive de la comunidad y la familia: "El mayor perjuicio causado por el estado de bienestar... —afirma— es que provoca la desintegración de la unidad familiar." Esta "unidad básica de la conducta humana, sin la que no puede existir una sociedad estable, no puede sobrevivir a una situación en la que el estado ha usurpado las funciones que normalmente debería cumplir ella". Al pasar a la cuestión de los sexos, asegura que las diferencias naturales entre hombres y mujeres deben formar la base de la división del trabajo:

> Los hombres y las mujeres parecen distintos por la sencilla razón de que son distintos... [en los tiempos que corren] las mujeres suelen estar sometidas exactamente a la misma educación que los hombres y se las estimula por todos los medios para que compitan con ellos. Ello sólo puede significar una desintegración aún mayor de la unidad familiar, cuya supervivencia depende de una clara división del trabajo entre sus miembros...[7]

Gray advierte que los autores y partidos verdes han recibido amplios ataques de los críticos conservadores durante la época reciente. Se les ha acusado, entre otros defectos, de propagar ideas socialistas disfrazadas, ser hostiles a la ciencia, hacer juicios apocalípticos sin justificación y corroer la solidaridad social. No obstante, las preocupaciones verdes comparten una serie de ideas con el conservadurismo:

---

[6] David Harvey, "The nature of environment", en *Socialist Register*, Londres, Merlin, 1993.

[7] Goldsmith, *The Great U-turn*, págs. 17, 45.

sobre el contrato social, no como un acuerdo entre individuos anónimos y efímeros, sino como un pacto entre las generaciones de los vivos, los muertos y los que aún no han nacido; el escepticismo conservador sobre el progreso y la conciencia de sus ironías y fantasías; la resistencia conservadora a las novedades no probadas y los experimentos sociales a gran escala; y, quizá más especialmente, el tradicional dogma conservador de que el florecimiento del individuo no puede darse más que en el contexto de las formas de vida corriente[8].

En realidad, Gray quiere apropiarse del pensamiento verde para los conservadores y, al mismo tiempo, mitigar las propuestas verdes de más alcance para la reforma social.

Sin embargo, las ideas ecologistas no poseen una relación privilegiada con el conservadurismo, del mismo modo que no la tienen con la izquierda ni con el liberalismo. Sería más exacto ver cómo las filosofías verdes reflejan los cambios de orientación política que he intentado documentar a lo largo de este estudio. No son distintivas de la derecha ni de la izquierda. Se resisten al progresismo que mantiene que todo se puede mejorar; pero, al mismo tiempo, defienden formas de radicalismo cuyas implicaciones van mucho más allá de lo que puede desarrollarse en los marcos habituales del socialismo. Esta observación no quiere decir que debamos aceptar la teoría política verde sin más; se trata tanto de la expresión de los problemas sociales y políticos que nos esperan hoy como de una solución a ellos. Y, por supuesto, existen muchas versiones de la filosofía política verde, no todas ellas coherentes entre sí.

La concepción de la naturaleza

La preocupación de que el mundo en vías de industrialización fuera a crecer más que sus recursos se remonta al siglo XIX, pero no se extendió de forma generalizada hasta hace treinta o cuarenta años. La inquietud se centró, al principio, en el crecimiento de la población. Así, en 1948, Fairfield Osborn escribió que "la marea de la población terrestre está creciendo, y la reserva de los recursos vivos de la tierra está disminuyendo"[9]. Este tema malthusiano se desarrolló hasta incluir de qué modos el desarrollo económico estaba provocando la destrucción del medio ambiente. Todavía durante la década de

---

8 Gray, *Beyond the New Right*, pág. 124.

9 Fairfield Osborn, *Our Plundered Planet*, Londres, Faber, 1948, pág. 68.

los 70, la mayoría de los debates seguían abordando los problemas medioambientales en el contexto de las fronteras y los intereses nacionales. La publicación del informe del Club de Roma, *The Limits of Growth [Los límites del crecimiento]*, definido por un comentarista como "Malthus con un ordenador", contribuyó enormemente a centrar los debates a escala más universal. El modelo informático empleado en el estudio proyectaba una especie de derrumbe mundial en algún momento del próximo siglo. El informe recibió numerosas críticas. Por ejemplo, un autor lo llamó "un fascinante ejemplo de cómo la labor científica puede ser de pésima calidad y, sin embargo, tener enorme influencia[10].

Desde la fecha inicial de su publicación, la preocupación por el desgaste de los recursos no renovables ha seguido siendo enérgica, pero a ella se han unido otras. Lo que se ha denominado la "segunda oleada ecologista" se ha ocupado de las amenazas a la biosfera. Ninguna de ellas (como el recalentamiento global) constituye procesos indiscutibles. Según los autores ecologistas, indican una situación de gran peligro para la humanidad y los ecosistemas terrestres. Para los críticos, se trata de amenazas exageradas y, tal vez, no tienen nada que ver con la intervención humana en la naturaleza. Por ejemplo, según Lal, las pruebas del recalentamiento global son ambiguas, y los científicos no están de acuerdo sobre su interpretación. Dependiendo del científico al que se consulte, "podríamos freírnos, o podríamos congelarnos, o podría no haber ningún cambio"[11]. La disminución de la capa de ozono, afirma, podría estar asociada a las variaciones del ciclo solar, y no a las actividades humanas. Otros autores, incluso los que simpatizan verdaderamente con las preocupaciones medioambientales, han dudado de la validez universal de ideas como el exceso de cultivo y la desertización[12].

Nadie duda, sin embargo, de que, en el plazo de unas cuantas décadas, las acciones humanas han tenido repercusiones mucho mayores en el mundo natural que en toda la historia anterior, y el ecologismo ha pasado, de ser una preocupación marginal, a ser algo que casi todos los observadores toman muy en serio. Defender el medio ambiente, rescatar la naturaleza, defender valores verdes, son conceptos que se han convertido en lugares comunes. Pero ¿cómo debemos entender la noción de "medio ambiente" y, más en concreto,

---

[10] L. J. Simon, *The Ultimate Resource*, Princeton, Princeton University Press, 1981, pág. 286.

[11] D. Lal, *The Limits of International Cooperation*, Londres, Institute of Economic Affairs, 1990, pág. 12.

[12] W. M. Adams, *Green Development*, Londres, Routledge, 1990, págs. 91 y ss.

"naturaleza"? Porque, en cualquier interpretación del pensamiento ecologista, de estos términos depende una enorme cantidad de cosas.

Numerosos autores verdes distinguen entre el "ambientalismo" y el "ecologismo" y, esencialmente, consideran el primero reformista y el segundo, revolucionario. La distinción es semejante a la que hace Naess entre ecologismo superficial y profundo. El ambientalismo, o ecologismo superficial, no se centra en la "recuperación de la naturaleza", sino en el objetivo, más modesto, de controlar el daño que los seres humanos han causado en el mundo físico. El "medio ambiente" es fundamentalmente un conjunto de recursos; la humanidad debe tener cuidado de no gastarlos si quiere salvaguardar su futuro. La actitud del ambientalismo consiste en promover "el uso ahorrativo de los recursos no renovables y el uso de los recursos renovables sin disminuir su calidad ni poner en peligro sus reservas"[13]. La naturaleza se considera, tal vez, un objeto bello, independiente de los seres humanos, pero no un elemento intrínseco para la definición de una forma aceptable de vida social humana. Compárese con lo que dice Naess sobre el ecologismo profundo: "Distanciarse de la naturaleza y lo natural es distanciarse de parte de lo que constituye el 'yo'. La 'identidad', 'lo que es el individuo yo' y, por tanto, el sentido de identidad y dignidad, quedan rotos"[14].

Si el ambientalismo puede arreglárselas solo, para el pensamiento ecológico la "naturaleza" es tan importante como la "tradición" para el conservadurismo. Pero, en ambos casos, tienden a ser ideas recibidas, que pueden desplegarse para sostener diversas interpretaciones o posturas. Ciertas versiones del ecologismo tienen un matiz teológico: no nos corresponde manipular una cosa que es creación divina. Otras toman en serio la metáfora de la naturaleza como madre. Por ejemplo, en contra de la "aproximación mecanicista" que se asocia con la ciencia, y en la que se concibe la "naturaleza" como la "fuente inanimada de recursos naturales", Rupert Sheldrake propone una visión que incluye una naturaleza viva. Esta perspectiva nos permite "comenzar a desarrollar una comprensión más rica de la naturaleza humana, configurada por la tradición y la memoria colectiva; unida a la Tierra y los cielos, relacionada con todas las formas de vida; y conscientemente abierta al poder creativo expresado en toda evolución". Esta perspectiva, afirma, es "implícitamente femenina": puesto que las palabras "naturaleza" y "natural" tienen sus orígenes

---

[13] A. MacEwen y M. MacEwen, *National Parks: Conservation or Cosmetics*, Londres, Allen and Unwin, 1982, pág. 10.

[14] Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pág. 164.

en el proceso de la maternidad[15]. Numerosas "ecofeministas" han desarrollado este tema con más detalle.

Tales versiones de las teorías verdes carecen, en su mayor parte, de exactitud, precisamente porque siguen sin definir la "naturaleza" o la entienden de una manera demasiado global. Varios filósofos simpatizantes de la política verde han intentado inyectar argumentos más enérgicos en la teoría ecologista. La obra de Goodin es un ejemplo destacado. Existe una "teoría verde del valor" coherente, afirma Goodin, en la que se apoyan las formas más desarrolladas de ideas ecologistas, y que nos permite dejar de lado "algunas de las opiniones más disparatadas" —vinculadas a transformaciones de la conciencia, cosmologías de *New Age,* etc.— que, "en ocasiones, parecen asumir" los verdes.

Goodin distingue tres enfoques de la teoría del valor. La concepción neoliberal analiza el valor en relación con la satisfacción del consumidor; se basa en una interpretación de las preferencias. Por el contrario, las concepciones socialistas, especialmente marxistas, sitúan el valor en la producción. La teoría de los valores de los ecologistas se distingue de estas dos porque remite el valor a los recursos naturales o, puesto que la palabra "recurso" sugiere medioambientalismo, a los atributos naturales que los hacen valiosos. Son valiosos, afirma Goodin, precisamente porque son el resultado de procesos naturales, y no de actividades humanas.

¿Cómo puede ser así? Goodin procede a mostrar un ejemplo. Supongamos que una empresa de explotación pretende utilizar una zona de belleza natural. La empresa garantiza que, cuando haya terminado, volverá a crear la zona tal como era. ¿El lugar tendría el mismo valor para nosotros que si nadie lo hubiera tocado? A juicio de Goodin, no. Aunque el paisaje parece idéntico en ambos casos, la versión reconstituida no tendría la misma historia que la original. Un objeto falsificado, por muy meticulosamente que se haya hecho, no posee el valor del artículo genuino.

Goodin explica que no es la historia, en sí, la que nos hace valorar el paisaje natural, sino el hecho de que ese paisaje, como parte de un mundo natural más amplio, ofrece un contexto en el que la gente puede ver "cierto sentido y modelo en sus vidas". "Lo que resulta especialmente valioso en relación con los productos de los procesos naturales es que son el resultado de algo más grande que nosotros mismos".

---

[15] Rupert Sheldrake, *The Rebirth of Nature,* Londres, Rider, 1991, págs. 189, xiii. [Trad. esp.: *El renacimiento de la naturaleza,* Barcelona, Paidós, 1994.]

Para que sea así, los seres humanos no pueden tiranizar la naturaleza. Compárese un pueblo inglés tradicional, con su iglesia, sus casas y sus setos (que se adapta a la naturaleza), con una ciudad como Los Ángeles (que sobreimpone su propio orden artificial por encima de ella). Goodin admite que no se puede decir que el pueblo inglés sea más "natural" que Los Ángeles. Ambos son productos humanos; y, al mismo tiempo, los humanos forman parte de la naturaleza. "Lo que está en tela de juicio no es lo natural de la construcción... es que, en un caso, la humanidad no trata otros elementos de la naturaleza sin miramientos. Y ello permite que los seres humanos obtengan satisfacción del hecho de reflejarse en el escenario, de una forma que no se produce cuando ese escenario es, más exclusivamente, su propia creación"[16].

El inconveniente de la defensa que hace Goodin de los valores verdes es que ya no es posible defender la naturaleza de forma natural. Afirmar que necesitamos algo "más grande" o más duradero que nosotros mismos para que dé sentido y contenido a nuestras vidas puede ser cierto, pero no equivale, sencillamente, a una definición de "natural". De hecho, se ajusta mejor a "tradición" que a "naturaleza"; ésa es la razón de que la idea de tradición aflore frecuentemente en la teoría ecologista.

La paradoja es que nadie se ha dedicado a la naturaleza hasta el momento de su desaparición. Vivimos, hoy en día, en una naturaleza reformada, carente de naturaleza, y ése tiene que ser nuestro punto de partida para examinar la teoría política de los verdes. Como ha escrito Ulrich Beck:

> La naturaleza no es naturaleza, sino, más bien, un concepto, una norma, un recuerdo, una utopía, una contraimagen. Hoy, más que nunca, ahora que ya no existe, se está volviendo a descubrir y cuidar la naturaleza. El movimiento ecologista ha caído presa de una concepción naturalista y errónea de sí mismo... La "naturaleza" es una especie de ancla mediante la cual la nave de la civilización, navegando por mar abierto, conjura y cultiva su opuesto: la tierra firme, el puerto, el arrecife que se aproxima[17].

Ello no significa que no podamos tener *ninguna* idea coherente sobre la naturaleza, pese a que el doctor A. D. Lovejoy fuera capaz de enumerar más de sesenta significados distintos que se le han dado. Pero cualquier intento de extraer valores derivados *de* la naturaleza

---

[16] Citas extraídas de Robert E. Goodin, *Green Political Theory*, Cambridge, Polity, 1992, págs. 17, 37, 38, 52.

[17] Beck, *Ecological Politics in an Age of Risk*, pág.. 65.

está condenado, sin duda. La crisis medioambiental está provocada por la disolución de la naturaleza, definiendo ésta en su sentido más obvio, como cualquier objeto o proceso obtenido independientemente de la intervención humana.

Me propongo sugerir, en los párrafos que siguen, que las cuestiones ecologistas deberían entenderse como parte del proceso de adaptación a la modernización reflexiva, en el contexto de la universalización. Los problemas de ecología no pueden separarse de las repercusiones de la destradicionalización. Cada uno de ellos plantea la vieja pregunta, "¿cómo vamos a vivir?" de forma nueva, en una situación en la que el avance de la ciencia y la tecnología, junto a los mecanismos de crecimiento económico, nos obligan a enfrentarnos a problemas morales que, en otro tiempo, se encontraban ocultos en el carácter natural de la naturaleza y la tradición. Los peligros asociados a la incertidumbre fabricada nos plantean la necesidad de abordar tales problemas, pero si no se ven más que *como* "peligros naturales", se hace una interpretación errónea de su carácter.

El tema que me gustaría desarrollar deriva de las ideas expuestas en capítulos anteriores. La civilización moderna avanza mediante el intento de imponer el dominio humano en campos de acción, entre ellos el entorno natural, que antes eran, en gran parte, ajenos a esa actividad. Esta tendencia al control, muy vinculada al énfasis en el desarrollo económico continuo pero que no puede reducirse sólo a él, alcanza sus límites cuando se generaliza y se hace universal. Uno de dichos límites está relacionado con el predominio de la incertidumbre fabricada, que compromete la propia tendencia al control; otro se refiere a los efectos que dicha tendencia a dominar tiene sobre las cuestiones y los dilemas morales esenciales de nuestra existencia.

El ambientalismo, en general, no entiende el riesgo más que como riesgo externo; en cambio, el ecologismo intenta abordar las cuestiones prácticas y éticas que afrontamos en relación con los criterios naturales o la recuperación de las armonías naturales perdidas. Dado que tales cuestiones se consideran, ante todo, fracasos, vuelven a plantearse, para empezar, "bajo un signo negativo"; pero, cuando se examina cada una de ellas de manera positiva, se ve que sacan a la luz connotaciones morales relacionadas con la pregunta "¿cómo vamos a vivir?" en un mundo de tradiciones perdidas y naturaleza socializada.

Pueden distinguirse varios terrenos o contextos fundamentales en los que la "naturaleza" (a menudo, entrelazada con la tradición) ha desaparecido, o está desapareciendo[18]. Naturaleza significa, aquí, lo

---

[18] Corresponden a lo que he denominado las cuatro áreas básicas de problemas existenciales en la vida social; véase Giddens, *Modernity and Self-Identity*, caps. 2 y 8.

que es "natural", lo que nos viene ya dado en nuestras vidas; si no resulta excesivamente paradójico, una subcategoría es la naturaleza interpretada como el entorno físico no humanizado.

Naturaleza:	– contaminación, degradación medioambiental
	+ protección renovada del mundo no humano
Reproducción:	– ingeniería genética aleatoria, eugenesia
	+ apropiación positiva de la vida, sexualidad
Sistemas universales:	– desastres a gran escala, accidentes provocados por riesgos fabricados
	+ cooperación mundial y desarrollo sostenible
Área personal:	– amenazas medioambientales a la salud, falta de contenido personal, adicciones
	+ enfoque holístico del cuerpo y el yo

En el resto del presente capítulo voy a ocuparme de estas áreas en relación con el riesgo y la renovación de la moral.

La naturaleza: vivir en ella y con ella

Las protestas contra la contaminación y otras formas de daño medioambiental se iniciaron como reacciones localizadas ante accidentes en el sentido que les da Ewald: derrames de crudo, tierras contaminadas, árboles dañados. Entendiéndola como un riesgo externo, científicos y profanos ven la degradación medioambiental como una serie de "efectos secundarios"[19]. En otras palabras, el desarrollo industrial produce consecuencias secundarias imprevistas; pero los riesgos pueden evaluarse y los niveles de riesgo pueden controlarse. Así, es posible vigilar y mantener en niveles "aceptables" la calidad del aire en una ciudad determinada, aunque ello signifique tener que cerrar fábricas durante varios días cuando los niveles de contaminación aumentan.

Sin embargo, los "niveles aceptables" pueden determinarse con precisión sólo en un momento y lugar determinados. ¿Cómo sabe nadie qué efectos puede tener un proceso o una serie de sustancias quí-

---

[19] Beck, *The Risk Society*, págs. 61 y ss.

micas sobre la tierra o los organismos humanos de aquí a 30 años, o dentro de varias generaciones? Incluso las medidas emprendidas para limitar los riesgos, si incluyen innovaciones tecnológicas, podrían tener efectos secundarios que no se descubrirán sino más tarde, quizá mucho más tarde.

Cuando el riesgo se sigue considerando un riesgo interno, la ciencia puede seguir ofreciendo una sensación de seguridad, incluso de certeza, a los profanos (y a los funcionarios políticos). Sin embargo, la incertidumbre fabricada posee connotaciones muy diferentes, puesto que la ciencia, la tecnología y la industria están en sus mismos orígenes. Algunas personas pueden empezar a desconfiar de la ciencia y retirarse de la industria moderna. Pero la ciencia y la tecnología son los únicos medios de sacar a la luz sus perjuicios. Los pensadores ecologistas desarrollan sus críticas sólo contando con un aparato científico y toda la infraestructura social que lo acompaña. Muchos acuden precisamente a las formas de ciencia y tecnología que atacan en otros contextos para buscar una definición de lo que es "naturaleza".

En las teorías políticas verdes que defienden el regreso a una naturaleza independiente aparece una serie de incoherencias u olvidos:

1) Se ha hecho corriente en la literatura del ecologismo profundo reclamar una "revolución no violenta que derroque toda nuestra sociedad industrial contaminante, saqueadora y materialista y, en su lugar, cree un nuevo orden económico y social que permita a los seres humanos vivir en armonía con el planeta"[20]. Pero, si dicha estrategia fuera remotamente factible, disminuiría el énfasis en la interdependencia de las cosas, la continuidad y los demás elementos que, presuntamente, son fundamentales para los valores verdes. Un programa así está lleno de contradicciones internas y es poco convincente.

2) La protección de la biosfera y el cultivo de la idiosincrasia biótica local se confunden habitualmente con la conservación —o reinvención— de las tradiciones sociales o culturales. Desde el mantenimiento de la vida y las costumbres de los pueblos hasta el renacimiento de la religión y los elementos espirituales, se supone que un "regreso a la naturaleza" ofrece la justificación para conservar la tradición. Por ejemplo, Sheldrake pasa directamente del análisis del mundo natural a hablar de cómo "los miembros de diferentes tradiciones religiosas han emprendido un redescubrimiento de su relación espiritual con el mundo viviente"[21]. Sin embargo, no existe una relación intrínseca entre uno y otro.

---

[20] Jonathan Porritt y David Winner, citados en A. Dobson, *Green Political Thought*, Londres, Unwin Hyman, 1990, pág. 7.

[21] Sheldrake, *The Rebirth of Nature*, pág. 153.

3) Se supone que aquellos que viven "cerca de la naturaleza" están en mayor armonía esencial con ella que los modernos; de ahí la admiración que suele manifestarse hacia la caza, o las cosechas, o las pequeñas sociedades de horticultores. No obstante, como han observado críticos de tendencia antropológica, es frecuente que la naturaleza sea una fuerza beneficiosa sólo cuando el ser humano la ha sometido, en gran parte, a su control; para muchas personas que viven cerca de ella, la naturaleza puede ser hostil y temible. Además, incluso las sociedades con escaso nivel de desarrollo tecnológico poseen, en ocasiones, un historial de destrucción del medio ambiente.

4) El dominio de la naturaleza significa destruirla en el sentido de que la naturaleza socializada deja de ser, por definición, natural; pero ello no significa *ipso facto* un daño al medio ambiente. La socialización de la naturaleza, como se deduce de lo anterior, puede volverla benigna y, por consiguiente, puede permitir una "armonía" con ella que antes era inalcanzable. Asimismo, el dominio significa, con frecuencia, cuidar de la naturaleza, y no sólo tratarla de forma puramente instrumental o indiferente.

5) La llamada del ecologismo radical a una descentralización profunda de la vida social —e incluso a la desaparición de las ciudades— se basa en la idea de que la diversidad biótica produce una interdependencia cooperativa. Sin embargo, dicho objetivo está en tensión con la afirmación de que es preciso introducir medidas enérgicas para controlar los daños medioambientales. Tales medidas podrían adoptarse sólo si hubiera verdaderamente autoridades mundiales más centralizadas que en la actualidad.

6) Se supone que las pequeñas comunidades locales ofrecen el máximo de solidaridad y democracia, además de adaptarse con más elegancia, por supuesto, a la naturaleza. Bookchin expresa la opinión de muchos cuando señala que "lo pequeño... no es sólo 'bello'; es además ecológico, humanista y, sobre todo, emancipador... debemos empezar a descentralizar nuestras ciudades y establecer ecocomunidades totalmente nuevas que se adapten de manera artística a los ecosistemas en los que estén situadas"[22]. Pero las pequeñas comunidades no suelen producir la diversidad que buscan los ecologistas, sino que la hacen más difícil. En las pequeñas comunidades, como he subrayado anteriormente, el individuo tiende a someterse a la "tiranía del grupo"; la solidaridad mecánica es enemiga de la independencia de la mente. La hostilidad de algunos ecologistas respecto a la vida urbana parece, si no completamente desacertada, sí ingenua e irrea-

---

[22] Bookchin, *Toward an Ecological Society*, pág. 68.

lista. Las ciudades son, desde hace mucho tiempo, centros de diversidad y sofisticación cultural. Una verdadera variedad de intereses y perspectivas florece mucho mejor en las ciudades que en el ambiente más homogéneo de la comunidad local aislada. Tampoco son necesariamente las ciudades, como ha demostrado Claude Fischer, escenarios en los que las relaciones anónimas e impersonales dominen sobre otras más personales[23].

El ecologismo da preferencia a los sistemas que aparecen de forma natural por encima de los otros, pero es un error. No hay duda de que existe una serie de situaciones en las que la humanidad debería intentar evitar las intervenciones que repercutan sobre el medio ambiente, o debería intentar eliminar los efectos secundarios. Sin embargo, casi todos los modos de vida con los que tenemos que encontrarnos son sistemas ecosociales: afectan al entorno organizado socialmente. Ninguna llamada a la naturaleza puede ayudarnos a decidir si ese alejamiento resulta, o no, adecuado en cada caso concreto. En la mayoría de las áreas medioambientales, no podríamos ni empezar a desenredar lo natural de lo social y, aún más significativo, el hecho de intentarlo no suele tener importancia para los esfuerzos de elaboración de políticas. De este modo nos salvamos de la tarea imposible de tener que decir que Los Ángeles es, en cierto modo, menos natural que un pueblo inglés; y nos reduce a emitir juicios sobre todos los paisajes o áreas de la ecología. "El medio ambiente" no debe emplearse como forma subrepticia de introducir cosas de contrabando en la "naturaleza". Los Ángeles forma tanta parte del medio ambiente como una pradera.

Por consiguiente, todos los debates actuales sobre ecología tratan de la naturaleza gestionada. Ello no significa, desde luego, que la naturaleza haya pasado a estar totalmente bajo el dominio humano; el fracaso de los intentos de extender ese dominio hasta el infinito muestra precisamente sus limitaciones. Sin embargo, la cuestión de hasta qué punto debemos "someternos" a los procesos naturales no depende de que algunos de esos procesos sean demasiado amplios para poder abarcarlos. Depende de hasta qué punto estemos de acuerdo en que ciertos fenómenos naturales en los que hemos influido o podríamos influir están mejor si se restablecen. Cualquier restauración de ese tipo es en sí, al menos indirectamente, una forma de gestión, la creación de parámetros de "protección".

Es indudable que la gestión de la naturaleza actualmente tiene que ser, en parte, defensiva; se ha creado un número excesivo de

---

[23] Claude Fischer, *The Urban Experience*, Nueva York, Harcourt Brace, 1984.

amenazas nuevas y riesgos de grandes consecuencias como para que no sea así. Los criterios para valorar la naturaleza gestionada de forma positiva no se refieren a la propia naturaleza, sino a los valores que rigen esa gestión, al margen de que se trate de áreas muy urbanizadas o zonas sin explotar.

En relación con la conservación, la protección de la tradición tiene que separarse de la protección de la naturaleza. O, por decirlo de otra manera, no debemos suponer que estamos defendiendo la naturaleza —mucho menos, que la estamos defendiendo de forma natural— cuando, en realidad, estamos protegiendo un escenario o un modo de vida concreto. Goodin ha afirmado que, de hecho, ambas están vinculadas. Con frecuencia, los conservacionistas desean proteger no sólo la tierra, sino las edificaciones que hay sobre ella: por ejemplo, casas antiguas, iglesias o granjas. Nadie puede afirmar que éstas formen parte de la naturaleza, por muy liberal que sea la interpretación de dicho término. De modo que parecerían estar fuera de la "teoría verde de los valores" de Goodin; puesto que, aparentemente, no podría asegurarse que esos elementos sean "más grandes que los seres humanos", dado que son construcciones humanas. Goodin asegura que sí lo son. El hecho de que los objetos o los fenómenos sean espacialmente mayores que nosotros no es lo que los convierte en centro de los valores "verdes"; ese mismo efecto puede tener el que estén situados en una historia más amplia que la historia personal de cada uno. "Existe un argumento, pues, en favor de la conservación de las cosas en general, teniendo en cuenta su historia, sea humana o natural. Se trata de un argumento que es, al mismo tiempo, intelectualmente importante y políticamente poderoso, en favor de la conservación de los monumentos antiguos y los lugares históricos"[24].

Sin embargo, ese argumento no es más que una versión del conservadurismo filosófico, sujeto a las objeciones posibles contra él cuando intenta defender la tradición al modo tradicional. Podríamos, muy bien, querer conservar los edificios antiguos pero no querríamos y, en cualquier caso, más bien no podríamos, sostener los modos de vida con los que estaban asociados. Pero, sin esos modos de vida, los edificios antiguos no son "más grandes que nosotros", son símbolos del pasado, reliquias, monumentos. Si queremos verdaderamente conservar, al menos, algunos de los viejos modos de vida, no podemos hacerlo sólo porque son más grandes que nosotros, ya que pueden comprender formas de actividad que sean nocivas. Tal vez po-

---

[24] Goodin, *Green Political Theory*, pág. 50.

dríamos desear conservar la horca local, por ejemplo, pero no la costumbre de colgar públicamente en ella a los pequeños delincuentes.

Tan importante para las cuestiones ecológicas como la gestión del medio ambiente es la gestión de la ciencia y la tecnología, vista en el contexto de la industria moderna. No podemos escapar a la civilización científica y tecnológica, por muchas "nostalgias verdes" que pueda provocar. Vivir en una época de riesgo fabricado significa afrontar el hecho de que los "efectos secundarios" de las innovaciones técnicas no son ya efectos secundarios. Es preciso profundizar en la materia, a la vista de otras consideraciones que desarrollaré más adelante.

La pregunta de "¿cómo vamos a vivir?" se plantea en cualquier intento de decidir qué hay que conservar —de la naturaleza o el pasado— sin llegar a los problemas que afectan de manera muy cruda a la supervivencia del mundo. Los problemas ecológicos muestran hasta qué punto la civilización moderna ha llegado a depender de la expansión del control y del progreso económico como medio de reprimir los dilemas existenciales básicos de la vida.

Los problemas de la reproducción

Uno de los avances más destacados en la ciencia de los últimos años ha sido la convergencia de la biología y la genética. Después de nuevas formas de tecnología reproductiva, como la fertilización *in vitro,* llega el proyecto de descifrar y quizá controlar los mecanismos de la herencia humana. El objetivo del Proyecto Genoma Humano es trazar el mapa de todos los genes del ADN humano. Es posible identificar y, en principio, corregir varios defectos hereditarios, o enfermedades con un componente genético. Se ha afirmado que, si los investigadores tienen el éxito que algunos predicen, el Proyecto Genoma "hará del siglo XXI la edad del gen. Aunque el Proyecto Genoma Humano puede compararse con el programa Apolo, transformará la vida y la historia humana de forma más profunda que todos los inventos de alta tecnología de la era espacial [y puede incluso]... llevarnos a entender, en el plano más esencial, qué es ser humano"[25].

Las repercusiones abarcan todas las direcciones. La genética moderna es un gran negocio, que no sólo atrae la financiación de los gobiernos a gran escala sino que comprende el señuelo de grandes beneficios para quienes sean capaces de patentar y comercializar los

---

[25] Tom Wilkie, *Perilous Knowledge,* Londres, Faber, 1993, pág. 3. [Trad. esp.: *El conocimiento peligroso,* Barcelona, Debate, 1994.]

descubrimientos logrados. La ingeniería genética es ya una gran industria por derecho propio. Es probable que el Proyecto Genoma Humano aísle muchos miles de genes humanos para producir en serie sus proteínas correspondientes. Al margen de hasta dónde llegue o deje de llegar ese proyecto concreto, los genetistas han conseguido identificar ya las funciones de proteínas vitales para el organismo humano, además de hacerlas asequibles.

La hormona humana del crecimiento es un ejemplo revelador, sintomático de una variedad infinita de posibilidades actuales y futuras[26]. Cierta proporción de niños no alcanza la altura normal porque carece de la cantidad suficiente de la proteína que permite el crecimiento "natural". A partir de los primeros años 60 fue posible tratar a algunos de esos niños con una hormona procedente de las glándulas pituitarias de gente muerta. Sin embargo, parece que una persona de la que se extrajo el material sufría de una rara forma de enfermedad cerebral infecciosa. Como consecuencia, en varios países donde se utilizaba el procedimiento, algunos de los pacientes murieron de esa enfermedad.

Más tarde se descubrió como obtener la hormona del crecimiento artificialmente, sin ningún peligro de contaminación. Pero el resultado es que ahora la hormona se emplea para "tratar" a niños que no tienen deficiencias pituitarias pero cuyos padres, sencillamente, desean que sean más altos. Casi todos esos padres son, a su vez, personas bajas, pero opinan que una mayor altura tiene probabilidades de otorgar ventajas en la vida. Ello, a pesar de que no está claro si la hormona ayuda verdaderamente a que niños normales crezcan más de lo que lo harían sin ella. Además, existen ciertas pruebas (más bien insustanciales) de que las personas mayores a las que se inyecta la hormona muestran menor tendencia al encogimiento de músculos que suele ocurrir en la edad avanzada. La hormona humana del crecimiento se ha usado también para intentar mejorar la fortaleza y resistencia de atletas, aunque, una vez más, no está claro si es verdaderamente eficaz. A pesar de ello, la demanda es tan firme que están muy extendidas las ventas de una hormona falsificada. Pero hay indicios de que la hormona del crecimiento puede causar verdaderos daños en personas que la tomen para mejorar sus hazañas atléticas; se le han atribuido varias muertes.

La historia (y, por supuesto, ésta no es más que la historia hasta el momento) es totalmente representativa de las innovaciones científicas y de las oportunidades y los peligros de la incertidumbre fabri-

---

26 *Ibíd.*, cap. 7.

cada en general. Los dilemas que plantea el Proyecto Genotipo Humano y otras investigaciones afines parecen, hasta cierto punto, obvios. ¿Hasta dónde debe permitirse llegar a los científicos en un trabajo que abre posibilidades tan aterradoras como potencialmente beneficiosas? La anatomía no es ya una cuestión de destino: pero ¿es moralmente aceptable que diseñemos no sólo los entornos en los que vivimos, sino nuestra propia constitución física y, quizá, incluso psicológica? Algunos han imaginado la creación de una nueva superraza de seres humanos, inmune a diversas enfermedades y discapacidades comunes actualmente[27].

Estas preguntas y respuestas son importantes, desde luego, pero implican que es preciso abordar la investigación de este tipo en sus propios términos, en el terreno de la acción sobre la que tiene efectos directos. Sin embargo, no hay diferencia de principio entre esa innovación científica y la disolución de la naturaleza que se halla en otras áreas de actividad humana. Todas las connotaciones de la incertidumbre fabricada están en el ejemplo de la hormona del crecimiento. Si recorremos la historia de su aplicación hasta el momento, empezamos por el descubrimiento "rutinario" de sus efectos secundarios: la extracción inicial de la hormona muestra ciertos riesgos para la salud. Fabricar la hormona mediante la ingeniería genética parece disminuir los riesgos del procedimiento anterior y, al mismo tiempo, extiende considerablemente la gama posible de aplicaciones de la hormona. Pero crea nuevos riesgos, de un carácter más imponderable que los descubiertos anteriormente. Y ¿quién sabe si habrá repercusiones a largo plazo para los que han recibido la hormona del crecimiento, o incluso para sus descendientes, y cuáles pueden ser dichas repercusiones?

Lo que empieza como un tratamiento para una enfermedad especificable pasa a perjudicar y cambiar activamente la definición de lo "normal". Lo normal, con respecto a la altura, como tantas otras cosas relacionadas con el organismo, venía dado por la naturaleza. ¿Cómo de alto es alto? La pregunta tenía cierto sentido cuando se aceptaba la suerte que le había tocado a uno, por así decir, en cuestión de altura; es más difícil responder si la altura ya no es una cosa dada.

Aquí no se está sometiendo a juicio la ciencia, sino la participación de la ciencia y la tecnología en la tendencia dominadora de la modernidad. La estrecha integración de la ciencia con las instituciones modernas dependía de que la autoridad científica contara con la fuerza de las tradiciones que presuntamente debía desechar. La cien-

---

[27] John Harris, ***Wonderwoman and Superman,*** Oxford, Oxford University Press, 1992.

cia pura avanzaba dentro de los límites de su propia esfera: de ella surgían "verdades" después de que se hubieran demostrado de forma satisfactoria dentro de la comunidad científica las observaciones y teorías. Este sistema funcionó bien mientras la "naturaleza" permaneció relativamente intacta y los riesgos de las aplicaciones tecnológicas de la ciencia fueron externos, y no fabricados. Cuando esta relación varía y las disputas "internas" de la ciencia empiezan, mediante la reflexión, a penetrar en áreas no científicas de discurso y actividad, esa situación deja de poder mantenerse. O, más bien, se mantiene de forma habitual, incluso cuando el carácter problemático de las circunstancias que ahora debemos abordar rutinariamente se hace incluso más profundo al tratar la incertidumbre fabricada como riesgo externo.

En las nuevas circunstancias actuales, el progreso de la ciencia cumple un papel en los límites de la modernidad y los deja al descubierto. La ciencia y la tendencia al control no pueden ya realizar la tarea de legitimación que, durante tanto tiempo, fue básica para el desarrollo social moderno. La esfera "protegida" que hacía posible la actividad científica desinteresada se ha roto a medida que se desarrolla la reflexividad y aparece el riesgo fabricado. La propia modernidad se ha vuelto experimental, un gran experimento con todas nuestras vidas atrapadas en él; pero no se trata, en absoluto, de un experimento llevado a cabo en condiciones controladas.

Los hallazgos de la ciencia se cuestionan, se critican, se utilizan junto con otras fuentes reflexivas de conocimiento. En un orden destradicionalizador, pocos pueden permitirse el lujo de ignorar, por ejemplo, los descubrimientos anunciados en relación con los beneficios y riesgos de comer diversas clases de alimentos, distintos tipos de peligros para la salud, riesgos medioambientales, etc. En el nivel local, colectivo y universal, todos nosotros participamos activamente, en cierto sentido y en algunos contextos, en los hallazgos de la ciencia, así como en las tecnologías que pueden derivar o guardar relación con ellas.

Como consecuencia, la ciencia modifica el papel que cumple en nuestras vidas individuales y en el orden social general[28]. Numerosas afirmaciones científicas se someten a debate público mucho antes de poder decir —con arreglo a las fórmulas preestablecidas de la ciencia— que están "probadas". Respecto a los "males" de las innovaciones científicas, es frecuente que los individuos o grupos se sientan

[28] Estos cambios están muy bien documentados en Beck, *Ecological Politics in an Age of Risk.*

poco inclinados a esperar hasta que se hayan "establecido adecuadamente" las acusaciones, dado que los peligros que pueden afrontar si esas acusaciones resultan válidas pueden ser acuciantes. Por ello no es extraño que, por ejemplo, los temores relacionados con la comida sean cada vez más comunes. Un alimento concreto, que se está acostumbrado a consumir habitualmente, de pronto se vuelve sospechoso, al margen de lo que digan los científicos (o algunos de ellos, dado que las opiniones científicas están frecuentemente divididas).

Aunque las reacciones pueden ser menos intensas, algo similar ocurre con las consecuencias positivas que se atribuyen a los descubrimientos científicos. De la hormona del crecimiento se apoderaron atletas interesados en mejorar su fortaleza, pese a que existía escasa documentación sobre dicho efecto y se desconocen incluso sus repercusiones a corto plazo para la salud. Podría decirse que las pruebas científicas acabarán por "ponerse al día" a medida que se hagan más exámenes; pero, aparte de la imposibilidad de probar las consecuencias a largo plazo, lo importante es que cada contexto de utilización de una innovación científica tiene probabilidades de originar nuevas circunstancias en las que ya no sirven las pruebas anteriores[29].

Por consiguiente, los elementos fundamentales de la ciencia, tal como se interpreta "tradicionalmente", se ven sometidos a presión y, en ocasiones, se disuelven por completo. La ciencia depende del juicio desinteresado sobre las afirmaciones de validez. A su vez, el desinterés supone que los científicos están libres de tener que responder por las consecuencias sociales de sus hallazgos; porque la ciencia, dedicada a la búsqueda de la verdad, sigue su propio camino.

No obstante, cuando existen tantas connotaciones prácticas y reflexivas asociadas a la investigación científica, no puede juzgarse tampoco la validez de los descubrimientos sólo desde el interior de la propia ciencia. Quienes establecieron el Proyecto Genoma Humano en Estados Unidos propusieron que el 3 por cien de los fondos para el proyecto se emplearan en estudiar las repercusiones sociales y éticas de las investigaciones: el mayor programa de investigación bioética en el mundo. Sin embargo, el verdadero juicio al proyecto surgirá de la variedad de compromisos reflexivos que produzca y que ya ha producido.

Podría parecer que los dilemas morales o éticos suscitados por una investigación como la del Proyecto Genoma Humano se deben exclusivamente a las nuevas áreas que ha abierto. En otras palabras, podría creerse que la ética sólo aparece cuando la naturaleza se des-

---

[29] *Ibíd.*, pág. 211.

hace ante la intervención humana. Después de todo, nosotros (con todas las ambigüedades que implica esta palabra) tenemos que tomar decisiones, hacer elecciones, donde antes las cosas estaban establecidas gracias a un orden natural; y dichas decisiones se salen continuamente de un marco "técnico".

No obstante, deseo proponer una perspectiva diferente. Los problemas éticos a los que nos enfrentamos hoy, con la disolución de la naturaleza, tienen su origen en la represión de las cuestiones existenciales por parte de la modernidad. Dichas cuestiones vuelven ahora con todo su vigor y sobre ellas debemos decidir en el contexto de un mundo de incertidumbre fabricada. El deseo de una vuelta a la "naturaleza", desde este punto de vista, es una "sana nostalgia", en la medida en que nos obliga a hacer frente a preocupaciones de estética, el valor del pasado y el respeto por las fuentes de vida humanas y no humanas. Ya no podemos responder a estas preguntas a través de la tradición —entendida a la manera tradicional—, pero sí podemos apoyarnos en ella para hacerlo. En el caso de la reproducción, lo que está en juego es la posibilidad de una apropiación positiva del carácter moral de la vida. Como observa acertadamente el cronista del Proyecto Genoma Humano:

> Para cuando esté completado, el Proyecto Genoma Humano habrá costado más de 3.000 millones de dólares (375.000 millones de pesetas) y ocupado las energías y los intelectos de miles de los científicos más creativos del mundo durante un periodo de casi dos décadas... Habrá establecido un mapa genético completo para la humanidad, que mostrará no sólo las diferencias entre un ser humano y otro sino las profundas semejanzas subyacentes entre los seres humanos y el resto del mundo. Sin embargo, al final, después de todo ese esfuerzo, [el reto que plantea]... es el de redefinir el sentido de nuestro propio valor moral... que los seres humanos conservan un valor moral irreductible[30].

El Proyecto Genoma puede ser más vanguardista que otras áreas de la tecnología reproductiva, pero nos devuelve a los mismos problemas que ellas.

Piénsese, por ejemplo, en las controversias sobre el aborto. La reacción que podría tenerse ante los debates que rodean este problema es la desesperación: ¿cómo es posible que las partes en disputa lleguen a ningún acuerdo? Sin embargo, podría considerarse que es un debate que explora de manera fructífera los problemas del valor de la vida humana. El problema del aborto estimula ciertos tipos de

---

[30] Wilkie. *Perilous Knowledge*, págs. 120-121

fundamentalismos; pero quizá, al mismo tiempo, disminuye otros. Si Ronald Dworkin tiene razón en su análisis, ambos bandos del debate comparten un compromiso con la santidad o inviolabilidad de la vida humana y, de hecho, se han visto obligados a hacerlo explícito[31]. También es posible, intenta demostrar, que ese principio se extienda a otras actividades no humanas que invierten energía en su reproducción. Todo aborto es lamentable, porque impide el cumplimiento del potencial de creatividad del feto. Aunque es siempre malo, el aborto precoz puede ser justificable en los casos donde el no abortar causaría mayores daños a la realización del potencial humano. El valor no se le atribuye al hecho de estar vivo, en sí, sino a la clase de vida de la que es capaz un individuo.

Los argumentos de Dworkin, por supuesto, no eliminan las luchas en torno al aborto. Pero su examen sugiere que la razón por la que esta cuestión ha adquirido tanta importancia hoy en día es precisamente que la santidad de la vida humana ha pasado a ser un valor universal, lo contrario de un pluralismo de valores arbitrarios. Quienes creen que el aborto es malo en toda circunstancia, por definición, no pueden coincidir con sus oponentes, que creen que el aborto debería ser de libre acceso. Pero lo que indica, en realidad, este debate es una situación mundial en la que las afirmaciones morales sobre la vida y el cumplimiento del potencial humano son premisas que, más o menos, se dan por descontadas. Y ésta es, desde luego, una circunstancia nueva.

EL ORDEN DE LOS RIESGOS DE GRANDES CONSECUENCIAS

La conciencia sobre la santidad de la vida, la conciencia sobre la importancia de la comunicación global: tales son los polos conectados de la política vital actual. La conciencia universal —o, quizá debería decir, la conciencia de los intereses comunes de la humanidad en su conjunto— figura como el otro aspecto del más amenazador de los "males" en el horizonte humano. Metáforas e imágenes abundan, por supuesto, desde la "nave tierra" hasta el "progreso para un pequeño planeta", entre otras muchas. En una vena más elaborada, está la idea de Gaia, el mundo "como una entidad viva, con los equivalentes de los sentidos, la inteligencia, la memoria y la capacidad de actuar"[32]. Lo que, a primera vista, parece alejarnos de los seres huma-

[31] Ronald Dworkin, *Life's Dominion,* Londres, HarperCollins, 1993 [Trad. esp.: *El dominio de la vida,* Barcelona, Ariel, 1994.]

[32] Kit Pedler, *The Quest for Gaia,* Londres, Paladin, 1991, pág. 94

nos, como causantes del despojo de la unidad biótica de la naturaleza, en realidad nos impulsa hacia ellos. Los riesgos de grandes consecuencias son el lado negativo de una interdependencia humana en rápido florecimiento.

Los riesgos de grandes consecuencias constituyen una categoría propia, como he señalado anteriormente, aunque sólo sea debido a sus dimensiones. Es innegable que esa dimensión les confiere una fenomenología peculiar. Alejados de todos y, aparentemente, sin verse afectados por nada que las personas puedan hacer, dichos riesgos penetran, no obstante, en la conciencia de las personas de forma más universal que otras amenazas, sencillamente porque no hay escapatoria. Más que ningún otro peligro, esos riesgos son refractarios a las pruebas con arreglo a los procedimientos normales de la ciencia. Su diagnóstico posee un fuerte elemento contradictorio, igual que cualquier remedio que se establece para intentar combatirlos. Porque, en cierto sentido, si esos remedios funcionan, nunca sabremos si el diagnóstico original era acertado.

El recalentamiento global es un ejemplo perfecto. El hecho de que la tierra esté, o no, calentándose es materia de discusión. La línea de acción más prudente —siempre contando con que fuera posible dar los pasos necesarios a escala mundial— sería adoptar medidas de prevención a partir de la hipótesis de que el calentamiento global sí está ocurriendo y que tendrá consecuencias perjudiciales. No obstante, si se implantan dichas medidas, sería fácil decir, retrospectivamente, que no fue más que otra alarma y que se han desplegado enormes esfuerzos para nada.

Lo mismo puede ocurrir a la inversa, cuando se asegura que los métodos para disminuir los riesgos de grandes consecuencias han "funcionado". Así, muchos han afirmado que las armas nucleares sirvieron para mantener la paz entre Estados Unidos y la Unión Soviética durante la guerra fría. Pero, evidentemente, un crítico podría replicar que la paz se mantuvo a pesar de la existencia de armamento nuclear. La teoría de la disuasión podría haber demostrado estar equivocada sólo en una situación en la que, de todas formas, no habría habido nadie para contarlo.

El conocimiento de los riesgos de grandes consecuencias es, sin duda, uno de los factores que impulsa el deseo de regresar a la seguridad de la naturaleza. Mucha gente cree que, como humanidad colectiva, hemos perturbado gravemente las propiedades de regeneración del entorno natural, al que debería permitírsele recuperar su forma original. Sin embargo, como en otras situaciones, existen escasas soluciones y una tendencia pronunciada a naturalizar problemas sociales. A menos que ocurra una especie de cataclismo, nuestra in-

terdependencia universal recién hallada no va a desaparecer, por más que se emprenda una retirada ordenada —que, de todas formas, no es verdaderamente factible— de la socialización de la naturaleza.

Los riesgos de grandes consecuencias, más que ninguna otra forma de peligro, dejan claro el contraste entre las amenazas externas y la incertidumbre fabricada. Las calamidades naturales, por supuesto, han sido siempre más o menos corrientes. Aún sigue habiendo numerosas catástrofes provocadas por la naturaleza, pero, sobre todo en las regiones desarrolladas del mundo, se han visto sustituidas, en su mayor parte, por *desastres*; y por la sobrecogedora amenaza de que "lo peor está aún por venir". Los desastres abren el velo que separa el riesgo externo de la incertidumbre fabricada. Los desastres de tipo relativamente menor pueden predecirse, en conjunto, con precisión razonable, y es posible evaluar sus consecuencias probables. Éstas son, en su mayoría, de corta duración y manejables. De modo que pueden incluirse en los parámetros del riesgo externo.

Los desastres a gran escala son otra cuestión. Cuanto más grande es un posible desastre, más probable es que las autoridades de gobierno y los especialistas técnicos aseguren que "no puede ocurrir". Además, en numerosas ocasiones no sabemos, ni siquiera, qué es lo que "no puede ocurrir": las consecuencias imprevisibles forman legión. O puede ocurrir también que sean posibilidades contradictorias para las que el pasado nos ofrece escasa orientación, como ocurre con las mayores amenazas que se ciernen sobre nosotros.

Desastres como la fusión de un reactor en la planta nuclear de Chernobil tienen repercusiones que se ramifican indefinidamente hacia el futuro. Las reacciones de los expertos en seguridad de otras instalaciones indican que "no puede ocurrir" se convierte en "no puede ocurrir aquí" (hasta que, tal vez, ocurra). Pero, para mucha gente, Chernobil ya ha "ocurrido aquí", pese a que quizá deban transcurrir muchos años antes de que se sepa, si alguna vez se sabe, cuáles son las verdaderas consecuencias a largo plazo del desastre. Aunque el escape de radiación ha producido ya numerosas muertes, aunque la forma de vida de pueblos enteros, como los lapones, se ha visto afectada, aunque han muerto animales y se han destruido cosechas, Chernobil se normalizó con toda rapidez. Hace ya algún tiempo que se declaró que los niveles de radiación eran "seguros" en la mayor parte de Europa. Sin embargo ¿quién sabe qué es la seguridad cuando se trata de sucesos sin precedentes históricos?

A diferencia de los desastres a pequeña escala y casi todos los peligros de origen natural, las consecuencias de los grandes desastres no pueden delimitarse con facilidad, normalmente, en el tiempo ni en el espacio. Por otro lado, también es posible exagerar las repercusio-

nes medioambientales de dichos desastres; así, vistos *a posteriori*, algunos pueden parecer meras alarmas. Por ejemplo, ciertos derrames de petróleo se han limpiado a toda velocidad y los efectos secundarios (al menos, aparentemente) han quedado dominados. Cuando las alarmas resultan no ser más que sustos, aquellos que hablan de la existencia permanente de grandes peligros pueden verse etiquetados como mercaderes del juicio final. Pero las alarmas son tan inherentes a las condiciones de la incertidumbre fabricada como las "amenazas genuinas". La cuestión es que las amenazas, en tales circunstancias, no son más que eso; no puede saberse por adelantado hasta qué punto son "reales", como ocurre con los riesgos externos, puesto que son situaciones que siempre pueden incluir factores jamás vistos anteriormente.

En julio de 1993, el Missisipi desbordó sus orillas e inundó grandes zonas de Estados Unidos, desde San Luis hacia el sur. La riada devastó una región del tamaño de Inglaterra; 50.000 personas se vieron obligadas a evacuar sus casas, hubo más de 30 muertos y los costes de reparación de los daños se estimaron en 10.000 millones de dólares (1,25 billón de pesetas). Un observador comentó que el suceso era una "humillación de la nación más rica y poderosa de la tierra, que se vio impotente y reducida a la categoría de país tercermundista por un capricho de la naturaleza... abundan las imágenes de un desastre de Tercer Mundo: puentes derribados, refugiados huyendo con las escasas posesiones que podían llevarse, el hedor de las alcantarillas y los desagües secos en todas partes"[33]. ¿Una catástrofe natural, como tantas otras antes que ella en la historia? Tal vez sí, tal vez no. Algunos aseguran que el sistema de presas, diques, muros de contención y canales de riego construidos para controlar la tendencia del río a desbordarse fue precisamente lo que produjo la riada o, al menos, la empeoró. Además, las terribles lluvias tampoco correspondían a la estación: julio suele ser una época de calor extremo e incluso sequía. ¿Fueron quizá, las lluvias, el resultado de cambios climáticos provocados por los seres humanos? Nadie puede estar seguro.

La dimensión de la riada fue imprevista; pero, si alguien hubiera afirmado que se avecinaba un desastre y el sistema de protección contra inundaciones hubiera funcionado, esa persona habría podido ser acusada de alarmista. Supongamos, por el contrario, que se hubiera prestado atención a una advertencia de ese tipo y que el sistema, reforzado, hubiera resistido con facilidad. La ansiedad creada en las mentes de las autoridades habría sido una condición necesaria

---

[33] Russell Miller, "A hard rain", *Sunday Times*, 25 de julio de 1993

para conseguir algo. Pero el propio éxito de las medidas adoptadas habría podido dar la impresión de que no habían sido necesarias.

Se advierte un principio general que concierne a la incertidumbre fabricada. Considérense, por ejemplo, los programas de educación establecidos para combatir la extensión del sida. Nadie sabe (al menos, no por ahora) si el sida es una enfermedad que ha aparecido de manera "natural" o si tiene su origen en aspectos aún no identificados de la tecnología o transformaciones medioambientales provocadas por los seres humanos. No poseemos antecedentes históricos a los que acudir a la hora de intentar limitar su propagación o hallar una cura. Los programas de educación son importantes, en este sentido, porque la principal manera de limitar la extensión de la enfermedad es convencer a la gente de que altere sus costumbres sexuales.

Para que dichos programas logren su objetivo, puede ser necesario subrayar, con la máxima energía posible, que el sida se propagará rápidamente si no se introducen los cambios de conducta necesarios. Existen dos posibilidades de que la opinión generalizada sobre una advertencia justificada sea vista como una alarma irresponsable. El conocimiento científico sobre el sida es aún insustancial, pese a las enormes sumas de dinero dedicadas a la investigación en todo el mundo. Tal vez resulte que ciertos factores inhiben la difusión del sida más allá de un determinado punto, o que las interpretaciones actuales de su modo de aparición o transmisión son erróneas. Pero una advertencia justificada puede convertirse también, *a posteriori*, en una alarma simplemente porque logra sus resultados. La incidencia del sida puede acabar por ser mucho menos de lo sugerido, pero como consecuencia de los cambios de conducta que esos programas y profecías provocaron.

Como ocurre con los demás "males" de la modernidad, los riesgos de grandes consecuencias muestran una utopía que posee, sin duda, ciertos visos de realismo. No se trata de la utopía de un mundo que vuelve a su "orden natural", porque la humanidad ha retrocedido o ha limitado sus aspiraciones para ceder ante un sistema orgánico mucho mayor que ella. Es una utopía de cooperación universal, que reconoce la unidad en la diversidad de los seres humanos. Los "males" nos muestran lo que debemos intentar evitar, son utopías negativas. No obstante, transmiten además un importante signo positivo. Las complicaciones reflexivas de los riesgos de grandes consecuencias que acabamos de mencionar no significan que no podamos resolver los problemas a los que nos enfrentamos. Confirman y amplían la conclusión de que las dificultades de una civilización científica y tecnológica no pueden solucionarse sólo mediante la introducción de más ciencia y más tecnología.

Pasar de los riesgos universalizados a la situación del individuo puede parecer una transición extraña, pero resulta apropiada en un mundo en el que los sucesos universales y las acciones individuales han alcanzado una vinculación tan estrecha. Uno de los terrenos en los que la "naturaleza" va desapareciendo, y no el menos importante de ellos, es el del yo y el cuerpo. Pero aquí, una vez más, como sucede frecuentemente en otras áreas, lo que era naturaleza estaba entremezclado con la tradición.

El yo, por supuesto, nunca ha estado fijo, nunca ha venido dado, a la manera de la naturaleza exterior. Tener un yo es ser consciente de la propia identidad, y ello significa, de hecho, que los individuos configuran activamente, en todas las culturas, sus propias identidades. El cuerpo tampoco ha sido nunca una cosa dada. Las personas siempre han adornado y mimado (a veces, incluso mutilado) sus cuerpos. Los místicos han sometido sus organismos a todo tipo de regímenes en busca de los valores sagrados.

Sin embargo, en una sociedad destradicionalizadora, el requisito de construir un yo como proceso continuo es más necesario que nunca. Los regímenes para el cuerpo no son ya dominio exclusivo de los idealistas religiosos, sino que comprenden a cualquiera que intente organizar su futuro personal en el contexto del conocimiento médico y dietético disponible a través de la reflexividad.

El yo se desarrollaba, en otro tiempo, en marcos de actividad locales y en relación con criterios relativamente claros de pertenencia al grupo. "Tener una identidad" era "ser" una persona de una clase determinada; ahora, por el contrario, "tener una identidad" es "descubrir quién soy" a través de lo que se hace. Simultáneamente emancipación y fuente de grandes ansiedades, el proyecto reflexivo del yo actúa dentro de la tendencia al control característica de la modernidad pero, al mismo tiempo, la pone en peligro. No se puede "llegar a ser alguien" sin redescubrir la vida moral, por muy indirecto o fragmentario que sea ese reencuentro. O quizá habría que decirlo de otro modo. Sin ese contacto con una ética de vida personal, tiende a aparecer un frágil carácter compulsivo; y es algo que, sin duda, se está volviendo corriente.

El cuerpo ha tenido que hacerse de manera reflexiva desde que la influencia conjunta de la universalización y la reflexividad acabó con su aceptación como parte del "paisaje" predeterminado de nuestra vida. Hoy, al menos en los países occidentales, todos estamos a

dieta, no en el sentido de que todos quieran adelgazar, sino en el sentido de que debemos decidir qué y cómo comemos. La producción de alimentos ha dejado de estar determinada por procesos naturales: y las dietas de cada lugar dependen cada vez menos de los cultivos, los productos o las costumbres locales. Las existencias de comidas no dependen de las estaciones o los caprichos del clima, porque la producción y distribución de alimentos ha pasado a tener alcance universal. Y no ocurre así sólo con los países más ricos; pocos quedan fuera, dado que la mayoría de los alimentos es de producción industrial.

El hecho de que el yo y el cuerpo no sean ya "naturaleza" significa que los individuos deben negociar sus condiciones de vida en el contexto de numerosas formas de información que reciben y que deben asimilar de algún modo. La compleja relación entre las advertencias y las alarmas resulta tan pertinente aquí como en áreas más universales. Las advertencias sobre la salud avanzan frecuentemente por delante de la "plena demostración" de las hipótesis científicas, y en contra del sentido común de los propios científicos. Desde luego, hay advertencias que, *a posteriori,* resultan ser alarmas, aunque es posible que, más adelante, otras investigaciones modifiquen esa opinión. A largo plazo, es preciso enfrentarse a los peligros que se consideran inherentes al consumo de alimentos y el mantenimiento de ciertos modos de vida. Los individuos pueden ignorarlos, sobre todo porque lo que se declara saludable en un momento puede resultar dudoso ante investigaciones posteriores. Pero es prácticamente imposible no tener cierta percepción de los cambios en las teorías científicas y los hallazgos relacionados con los riesgos y las ventajas de la alimentación y el estilo de vida. Cualquiera que persista en mantener una dieta local tradicional lo hace a sabiendas de que algunos de sus componentes pueden contener peligros concretos para la salud. Además, aferrarse a una dieta preestablecida, como ocurre con otros aspectos de la tradición y las costumbres, puede llegar a ser con frecuencia un esfuerzo claramente deliberado, más que algo derivado de los aspectos "naturales" del contexto local. Quizá sea preciso mantenerlo en contra de otras tendencias; o tal vez los alimentos involucrados, al haberse vuelto "esotéricos", no puedan obtenerse más que con cierto esfuerzo.

En la atención sanitaria, como en otras muchas áreas, se oye en todas partes la demanda de regreso a lo "natural". Desde el renacimiento de la medicina tradicional, pasando por la sustitución de los medicamentos industriales por hierbas, hasta el ejercicio de la homeopatía, está ocurriendo un alejamiento de los métodos médicos modernos. Ello no se debe principalmente a los movimientos socia-

les, aunque las personas relacionadas con grupos ecologistas prefieren frecuentemente las terapias "naturales" a la medicina científica. Se da en cualquier lugar donde los individuos empiecen a desarrollar cierto escepticismo respecto a la ciencia, un escepticismo cultivado por el carácter cada vez más público y controvertido de los hallazgos científicos, del que hablábamos más arriba.

El modelo científico de atención sanitaria se encuentra indudablemente cercado. La razón es, en parte, una acumulación de elementos negativos, incluyendo el hecho de que los costes de los servicios de salud pública desbordan las posibilidades de los gobiernos. No obstante, detrás de estos factores puede advertirse una nueva apreciación de la relación entre la salud positiva y la transformación de los modos de vida locales y universales. Abundan las amenazas posibles a la salud, cada vez mejor documentadas, derivadas de los cambios medioambientales. La contaminación atmosférica ocupa un lugar tan alto como cualquier síndrome patológico conocido respecto al número de personas que muere, en todo el mundo, debido a enfermedades producidas por ella[34]. Los factores medioambientales pueden influir enormemente en las principales enfermedades mortales, tanto porque las provocan como porque contribuyen a propagarlas.

La ecotoxicidad es un peligro que puede afectar a todos, al margen de dónde o cómo vivan. Su origen es, bien la aplicación deliberada de productos químicos en la agricultura o en otras actividades, bien el paso de dichos productos al medio ambiente procedentes de vertederos, alcantarillas y otros lugares. Dado que la contaminación está tan generalizada, los programas directos de purificación no poseen más que un valor marginal; las sustancias químicas circulan a través del suelo, el agua y el aire. Se ha dicho que la ecotoxicidad es "como ser devorado por un millar de hormigas. Se tarda un tiempo, pero los mordiscos acaban por destruirte. Es un envenenamiento a cámara lenta". Una vez más, los métodos ortodoxos de evaluación de riesgos y niveles de seguridad no tienen demasiada influencia sobre este fenómeno, y el conocimiento de sus efectos a largo plazo es insuficiente. Cada sustancia química potencialmente tóxica suele examinarse de forma aislada y en el laboratorio, en lugar de hacerlo sobre el terreno. Tales pruebas podrían realizarse con verdadera precisión (y exclusivamente en relación con los efectos a corto plazo) sólo si fuera posible encontrar a gente viviendo en un entorno intacto y

---

[34] Adrian Atkinson, *Principles of Political Ecology*, Londres, Bellhaven, 1991, páginas 97 y ss

exponerlos a la sustancia concreta para la que se pretendía establecer una norma de seguridad. Pero no queda ningún entorno de ese tipo en el mundo. Se ha afirmado que la manera habitual de abordar la ecotoxicidad "es como la de un entomólogo que evaluara a las mil hormigas que están devorándote emitiendo normas a partir de los mordiscos de tres de ellas y diciendo: ten cuidado con esas tres"[35].

La ecotoxicidad, como otros "males" revelados por la modernización reflexiva, tiene sus propios elementos positivos, sus propias utopías. Examinada desde una perspectiva positiva, indica que es posible y, quizá, necesario integrar el cuidado del cuerpo y el yo con programas de renovación medioambiental. "¿Cómo vamos a vivir?": ya no se puede responder a esta pregunta teniendo en cuenta el control del riesgo externo, ni dejarla a merced de los elementos que quedan de la tradición. Para afrontarla es preciso deliberar, de forma pública y abierta, sobre cómo se puede vincular la reparación social y ambiental a la búsqueda de los valores vitales positivos. En esta cuestión, la política de la vida se centra inevitablemente en preocupaciones éticas muy básicas, preocupaciones que han figurado de manera importante en la historia del conservadurismo, pero que otras tendencias políticas han dejado prácticamente sin tocar. El conservadurismo filosófico no ha tenido miedo de abordar las preguntas sobre la vida, la finitud y la muerte; y sitúa la "existencia", tal como la transmiten los símbolos y costumbres tradicionales, por delante del "conocimiento" o el dominio. Podemos ver ahora la validez de esta concepción y, al mismo tiempo, reconocer que el conservadurismo, por sí solo, no puede superar sus connotaciones cuando se enfrenta a un mundo post-tradicional en el que ya no existe la "naturaleza".

Conclusión

La política ecologista es una política de pérdidas —la pérdida de la naturaleza y la pérdida de la tradición—, pero también una política de recuperación. No podemos volver a la naturaleza o a la tradición pero, como individuos y como humanidad, podemos intentar devolver la moral a nuestras vidas en el contexto de una aceptación positiva de la incertidumbre fabricada. Desde este punto de vista, no es difícil entender por qué la crisis medioambiental es tan importante para las formas de renovación política examinadas en este libro. Es

[35] Citas extraídas de Ross Hume Hall, *Health and the Global Environment*, Cambridge, Polity, 1990, págs. 104-105.

una expresión material de los límites de la modernidad; si el remedio de la pobreza no es un fin en sí mismo, tampoco lo es la reparación de los daños en el medio ambiente.

La vida sin la naturaleza o sin la tradición o, para ser más exactos, la vida en una situación en la que la naturaleza y la tradición sólo pueden reconstruirse trabajando activamente, no tiene por qué conducir a la desesperación moral expresada por algunos autores de derechas, que consideran que las viejas verdades están desapareciendo para siempre, ni a la "indiferencia cultivada" que propugnan ciertos defensores de la postmodernidad. Tampoco existe una incompatibilidad inevitable entre una política ecologista positiva y el igualitarismo, que interpreta la igualdad bajo una perspectiva generativa. Desde un punto de vista positivo, las diversas oportunidades y los distintos dilemas planteados por la desaparición de la naturaleza nos revelan, como voy a argumentar en el último capítulo, valores universales en un mundo en el que la interdependencia humana es integral y de amplias repercusiones. Éstos son precisamente los valores que ofrecen un marco global para las concepciones del bienestar positivo. Alejarse del productivismo, como he intentado demostrar, implica recuperar valores vitales positivos, guiándose por la autonomía, la solidaridad y la búsqueda de la felicidad.

De la naturaleza, o lo que solía ser naturaleza, a la violencia: entre los riesgos de grandes consecuencias que afrontamos hoy en día, ninguno es más amenazador que la amenaza de la guerra a gran escala. La guerra fría está quedándose en el pasado; ¿significa que el mundo es menos peligroso que antes? ¿Cómo debemos intentar limitar la violencia en un mundo de incertidumbre fabricada? Son preguntas a las que intentaré responder en el capítulo siguiente.

Capítulo IX

La teoría política y el problema de la violencia

El problema de controlar o limitar la violencia es una de las tareas humanas más difíciles y absorbentes, pero la teoría política liberal y de izquierdas se ha ocupado escasamente de él. Se ha escrito mucho sobre los orígenes de la guerra y las posibilidades de la paz. Pero, en su mayor parte, esta literatura ha permanecido separada de las teorías sobre la constitución interna de las sociedades y los gobiernos; se ha interesado por el comportamiento de las naciones-estado en el campo internacional.

El pensamiento político de izquierdas ha abordado frecuentemente la cuestión de la violencia revolucionaria, y la ha estudiado junto a la violencia represiva del estado. Sin embargo, los izquierdistas han supuesto casi siempre que la violencia no constituiría un problema en una sociedad socialista y, por tanto, han reflexionado escasamente sobre cómo liberar de ella a las relaciones sociales. La mayoría de las variedades de pensamiento liberal no difiere tanto, en definitiva; las ideas políticas liberales se han construido en torno a la idea del contrato, y un contrato es esencialmente una negociación pacífica de intercambio.

Conservadores de diversas tendencias han prestado más atención al papel de la violencia, especialmente la guerra, en la vida social. Ciertas versiones del pensamiento conservador han glorificado la guerra y los valores marciales. Lo que, sin embargo, no han hecho los filósofos conservadores en general es examinar cómo es posible trascender la guerra y la violencia. Porque los conservadores han mostrado tendencia a suponer que son inherentes a la condición humana.

Indudablemente hay numerosos contextos en los que la violencia figura en la vida social humana, casi siempre en relación con estructuras de poder. La violencia, como afirma Clausewitz, suele estar

en el extremo opuesto de la persuasión; es uno de los medios por los que los individuos, grupos o estados intentan imponer su voluntad a otros. No intentaré debatir los orígenes o el carácter de la violencia en general, ni voy a examinar verdaderamente el problema de la violencia y el crimen. Me limitaré a las siguientes preguntas (con la amplitud que tiene cada una de ellas): Desde el punto de vista del realismo utópico, ¿es posible suponer que el papel de la guerra va a disminuir, y de qué manera podría impulsarse ese proceso? ¿Qué se puede hacer para limitar la difusión de la violencia sexual? ¿Cómo podemos contrarrestar la violencia que se desarrolla a partir de diferencias étnicas o culturales? Pueden parecer cuestiones que no están relacionadas, pero, teniendo en cuenta las transformaciones sociales mencionadas anteriormente en este libro, se ve que, como intentaré demostrar, existen varias conexiones claras entre ellas.

A mi juicio, cada una de estas preguntas plantea problemas de pacificación, y ésta es una parte tan importante de un programa de política radical como cualquiera de los problemas que he abordado previamente. Puesto que, aunque la guerra fría haya quedado relegada al pasado, la amenaza del conflicto natural y otros tipos de violencia militar va a seguir existiendo en un futuro indeterminado; y la violencia y la amenaza de la violencia en la vida social puede destruir o lisiar las vidas de millones de personas.

Es preciso hacer varias salvedades. Hay aspectos, y algunos son muy importantes, en los que el uso de la violencia es necesario para alcanzar objetivos sociales muy deseados. La propia pacificación supone el control de los medios de violencia por parte de las autoridades legítimas. No obstante, creo que puede darse por supuesto que *todas* las formas de violencia deben disminuirse lo más posible, sean legítimas o ilegítimas. En otras palabras, la tendencia de las autoridades de gobierno a garantizar el monopolio de los medios de violencia no debe equivaler al *recurso* creciente a ella.

"Violencia" se ha definido, en ocasiones, de manera muy vaga. Por ejemplo, Johan Galtung propone un "concepto extendido de violencia" que haría referencia a una gran variedad de condiciones que inhiben el desarrollo de las oportunidades vitales de los individuos. La violencia es toda barrera que impida la realización de un potencial, una barrera que es social, y no natural: "si la gente se está muriendo de hambre cuando objetivamente se puede evitar, se está cometiendo violencia..."[1]. Como en el caso de la idea de "violencia simbólica" de Pierre Bourdieu, la cuestión es aplicar el concepto de

[1] Johan Galtung, "Violence and Peace", en Paul Smoker *et al.*, *A Reader in Peace Studies*, Oxford, Pergamon, 1990, pág. 11.

violencia a las diversas formas de opresión que pueden sufrir las personas y, por consiguiente, relacionarlo con criterios generales de justicia social. El problema de tales nociones es que convierten un fenómeno, ya muy extendido, en omnipresente. Se pierde de vista lo que es específico de la violencia tal como se interpreta normalmente, es decir, el uso de la fuerza para causar daño físico a otro. Así, pues, yo voy a referirme a la violencia en este sentido directo y convencional.

EL ESTADO Y LA PACIFICACIÓN

El problema de la pacificación debe entenderse en relación con el desarrollo a largo plazo de las instituciones modernas y el estado moderno. La violencia y el estado, como han subrayado siempre los pensadores de derecha, están estrechamente relacionados; el estado es el principal vehículo de guerra. Sin embargo, en lo que respecta a su despliegue de la violencia, los estados premodernos eran esencialmente distintos de las naciones-estado. En el estado premoderno, el centro político no fue nunca capaz de sostener un monopolio total de los medios de violencia. El bandidaje, el bandolerismo, la piratería y las guerras entre familias siempre fueron corrientes y, en la mayoría de los estados, los señores locales conservaron mucho poder militar independiente. Además, el poder del centro político dependía inmediatamente de la amenaza de la violencia. Los estados premodernos tenían un carácter segmentado: normalmente, el centro no tenía otro modo de garantizar la obediencia de los súbditos en las regiones periféricas que la demostración de fuerza. Pese al carácter despótico y sanguinario de muchos regímenes políticos premodernos, su grado de poder sustancial en las relaciones sociales cotidianas era relativamente escaso.

Como consecuencia de una serie de factores, especialmente la mejora en las comunicaciones y la intensificación de los mecanismos de vigilancia, las naciones-estado se convirtieron en "potencias soberanas": el gobierno podía lograr un control administrativo sobre su población mucho mayor que hasta entonces. Dicho brevemente y simplificando en exceso, el resultado fue un proceso generalizado de pacificación interna en casi todas las "naciones-estado clásicas", es decir, las que se desarrollaron a partir del siglo XVIII en Europa y Estados Unidos[2].

[2] He examinado estos cambios con cierto detenimiento en *The Nation-State and Violence*, Cambridge, Polity, 1987. Un análisis importante es el de Charles Tilly, *Coercion, Capital and European States AD 990-1990*, Oxford, Blackwell, 1990. [Trad. esp.: *Coerción, capital y los estados europeos: 990-1990*, Madrid, Alianza, 1992.]

Indudablemente, la pacificación no significa que la violencia desaparezca del interior de los estados; y es bastante compatible con la existencia de guerras a escala internacional. Se refiere, al menos en este contexto, al monopolio más o menos logrado de los medios de violencia por parte de las autoridades políticas dentro del estado. La pacificación interna fue acompañada de la formación de servicios armados profesionalizados, que "apuntaban hacia afuera", hacia otros estados del sistema de naciones, en vez de preocuparse por mantener el orden social interno. El desarrollo simultáneo del capitalismo y la democracia parlamentaria, junto a los sistemas de leyes centralizadas, tuvieron un papel fundamental a la hora de "extraer" la violencia de los mecanismos inmediatos de gobierno.

Aunque los procesos de pacificación interna han resultado ser mucho más difíciles de alcanzar en los "estados nacionales" y las sociedades de las antiguas colonias que en la nación estado clásica, en casi todas partes han tenido un gran avance, en comparación con el estado premoderno. Actualmente, la guerra civil es una situación anormal específica en la mayoría de los estados del mundo, especialmente en las regiones más adelantadas desde el punto de vista económico. Por el contrario, en formas anteriores de estado constituía prácticamente la norma; la oposición al poder de las autoridades gobernantes por parte de grupos militares rivales era frecuente y, muchas veces, prolongada.

La época de la pacificación interna de los estados fue también el periodo de la industrialización de la guerra: ésta cambió de carácter a medida que el armamento se mecanizaba y pasaba a fabricarse en serie. La industrialización de la guerra destruyó el militarismo, en un sentido, si bien lo mantuvo en otro. Los "valores guerreros" que las clases aristocráticas defendían desde hacía largo tiempo cayeron en un declive prolongado. La guerra no podía considerarse ya una ocasión de exhibiciones y rituales. Los ropajes coloristas que, con tanta frecuencia, habían preferido los grupos guerreros y los ejércitos tradicionales, dejaron paso a sobrios uniformes de camuflaje. En su aspecto de admiración ante el valor, espíritu de cuerpo y disciplina, el militarismo sobrevivió con modificaciones. De hecho, el "militarismo", definido como el apoyo generalizado a los principios e ideas militares en la sociedad y el hecho de que las poblaciones civiles estén dispuestas a sostener la guerra masiva, en caso necesario, se convirtió en una actitud bastante común.

No obstante, se puede alegar que, con el desarrollo posterior de la industrialización de la guerra y, sobre todo, con la invención de las armas nucleares, estos procesos empezaron a retroceder de manera espectacular. Durante la guerra fría, la existencia de arsenales nuclea-

res a gran escala formaba parte de la experiencia (remota) de todo el mundo, el más amenazador de los riesgos de grandes consecuencias. Pero, al mismo tiempo, el teorema de Clausewitz se transformó por completo. Aunque se entablaron guerras menores "por poderes" en muchos lugares, el enfrentamiento nuclear era "impensable" debido a sus consecuencias devastadoras. Ya no podía acudirse a la guerra cuando fracasaba la diplomacia; el objetivo de esta última debía ser evitar totalmente la guerra a gran escala. A partir de ese momento, podría decirse que el militarismo inició su declive.

La aparición de lo que Martin Shaw llama una "sociedad post-militar" sería interesante, sin duda, para cualquier programa de política radical en el momento presente[3]. Una sociedad post-militar responde a la cambiante situación mundial tras la guerra fría, pero también se funda en tendencias de larga duración dentro de las sociedades desarrolladas. El militarismo, afirma Shaw, ha disminuido en numerosos países de todo el mundo desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Era consecuencia de un sistema de estados que mezclaba la pacificación interna con la preparación exterior para la guerra. Su telón de fondo institucional era el estado soberano, la idea de la nación en armas y el reclutamiento masivo (masculino). El militarismo, en la terminología usada en este libro, era una característica de la modernización sencilla. Las transformaciones sociales, económicas y políticas actuales son perjudiciales para él.

El militarismo, en este sentido, se caracterizaba por sistemas jerárquicos de mando a gran escala, paralelos a las burocracias industriales y de estado. Hubo una verdadera relación directa, frecuentemente destacada, entre el militarismo y el desarrollo temprano de la democracia y el estado de bienestar; los derechos cívicos se forjaron en el contexto de las movilizaciones de masas en favor de la guerra. El militarismo ha decaído como consecuencia de diversas tendencias: la variación y, en ciertos casos, disminución de la autonomía de las naciones-estado clásicas; la desaparición de los enemigos exteriores claros; la menor influencia del nacionalismo clásico y el ascenso de los nacionalismos subestatales; y la obsolescencia funcional de la guerra a gran escala.

¿Podemos considerar que estos procesos, en la medida en que son sostenidos o se aceleran, provocan una disminución del papel de la violencia militar en el arreglo de disputas? ¿Hay una extensión de la pacificación interna a las áreas exteriores?

A ambas preguntas podría responderse afirmativamente, aunque

[3] Martin Shaw, *Post-Military Society*, Cambridge, Polity, 1991.

con precaución. Una sociedad postmilitar no significa que se elimine la amenaza de la violencia militar a gran escala, sobre todo teniendo en cuenta las enormes diferencias económicas existentes en el sistema internacional. Las rivalidades geopolíticas mantendrán seguramente su fuerza, y la guerra destructora sigue siendo una posibilidad en muchas partes del mundo. No obstante, un orden post-militar tiene probabilidades de ser más resistente a la movilización de masas con fines militares. Las fuerzas armadas de menor tamaño y más "civilizadas" pueden tener aún gran poder de destrucción. Pero es probable que los militares vayan a estar funcionalmente más alejados de otros grupos que en el pasado. La expectativa que ha estado presente en las vidas de los hombres jóvenes durante generaciones —su posible, incluso probable, participación en la guerra— podría llegar a su fin.

No deseo abordar aquí la difícil cuestión de cómo podría dotarse el mundo de vigilancia si la sociedad postmilitar, junto a otras corrientes, contribuye a disminuir las tendencias hacia la guerra a gran escala. No es probable que la pacificación mundial reproduzca los procesos involucrados en la pacificación interior de los estados. Sólo voy a examinar las connotaciones relacionadas con el cosmopolitismo del que hablaba anteriormente. Consolidar una sociedad postmilitar significaría generalizar la actitud de que la violencia debería tener un papel cada vez menor en el arreglo de las tensiones y los problemas internacionales. El lado activo de las responsabilidades cívicas implicaría el reconocimiento de la obligación de cultivar valores pacíficos, en vez de bélicos, un elemento tan esencial como cualquier otro en un sistema de gobierno democratizado.

Los movimientos pacifistas tuvieron un papel importante en los cambios dentro de la conciencia social —en el Este y el Oeste— que contribuyeron al final de la guerra fría. Como los movimientos ecologistas, los movimientos por la paz se guiaron sobre todo, al principio, por la conciencia del riesgo de altas consecuencias: por consiguiente, fueron movimientos dedicados a problemas aislados. Se orientaron hacia la guerra fría y, con su final, han desaparecido o han cambiado de forma. Las movilizaciones de masas que tales movimientos eran capaces de generar con regularidad han dejado prácticamente de existir, y no parece probable que vayan a revivir en un futuro próximo. ¿Cómo se va a movilizar a nadie por la paz en una sociedad sin enemigos pero con muchos peligros militares reales? Los movimientos pacifistas se han convertido en organizaciones por la paz y siguen enfrentándose a un gran número de tareas concretas. Pueden intentar concienciar a ciudadanos y gobiernos sobre los riesgos de la proliferación de armas nucleares y pueden mantener vivo el debate sobre la

energía nuclear, especialmente en su relación con la fabricación política de armamento.

El factor individual más importante, sin embargo, es la nueva relación entre los movimientos pacifistas y los intereses de los gobiernos en el naciente orden postmilitar. Los estados sin enemigos, y caracterizados por un declive concomitante del militarismo, se encuentran en una situación muy diferente de la guerra fría o los sistemas anteriores de alianza militar y antagonismo nacional. Aunque pueden seguir existiendo disputas fronterizas y, a veces, se producen invasiones, la mayoría de los estados no tiene ya ningún estímulo para librar una guerra ofensiva. "Paz" adquiere, en esas circunstancias, connotaciones muy distintas a las que tenía cuando significaba la ausencia de guerra en un sistema de naciones-estado permanentemente listas para ella. Ésa es la razón de que los intereses de los gobiernos y las organizaciones pacifistas sean mucho más coincidentes que en el pasado; y no existe ninguna razón para que no deban trabajar frecuentemente unidos, y no en lados opuestos.

La virilidad y la guerra

En lo que respecta a los valores y responsabilidades de los ciudadanos, ¿qué conclusión debemos extraer del hecho de que la propagación de la violencia militar haya sido siempre un asunto decididamente masculino? Las autoras feministas han establecido frecuentemente una relación directa entre la virilidad y la guerra: ésta es una expresión concreta de la agresividad masculina. Suele decirse que las virtudes cívicas que fomentan la paz en lugar de la guerra son las que suelen relacionarse con las actividades y los valores de las mujeres. Pero esta tesis, expresada de este modo, resulta algo improbable. La guerra no es la expansión de una agresividad generalizada, sino que está asociada a la ascensión del estado. Si bien es posible que algunos hombres disfruten activamente de la guerra, para la gran mayoría no es así[4].

No se puede negar, desde luego, que existe una relación entre la guerra, el poder masculino y la virilidad. Tal vez los hombres hayan sido adoctrinados para hacer la guerra, pero la guerra y lo militar han formado una parte muy arraigada del espíritu masculino o la masculinidad. Así ocurrió especialmente con las aristocracias guerreras: la guerra se se glorificaba como el valor supremo. Con el declive de la

[4] Jean Bethke Elshtain, *Women and War*, Nueva York, Basic, 1988.

ética guerrera, dejó de juzgarse la violencia militar como el campo de pruebas para el heroísmo, el honor y la aventura, aunque ciertas corrientes de viejo conservadurismo siguieron pensando que esta situación era reversible. El valor siguió siendo un valor predominante en los círculos militares, especialmente entre los oficiales, pero la profesionalización de las fuerzas armadas separó los ideales militares de la experiencia concreta del resto de la población masculina. El "servicio" militar se convirtió, por el contrario, en parte de un nuevo espíritu masculino de instrumentalidad y protección. La virilidad pasó a asociarse con el compromiso respecto al trabajo y al deber de "mantener" a la familia; el hecho de asumir el papel de soldado cuando se requería entró a formar parte del carácter intrínsecamente masculino del terreno público.

En la sociedad postmilitar hay un tira y afloja entre el deterioro de los ideales de virilidad en estos sentidos diversos y la aparición de las mujeres en el terreno público. Las mujeres han ido entrando en las fuerzas armadas en un número creciente. Han aceptado, en su mayor parte, las normas militares existentes y se han movilizado en favor de su plena incorporación: es decir, pretenden tener el derecho a combatir junto a los hombres. Mientras tanto, los valores masculinos que acompañaban al militarismo están sometidos a corrosión o se hacen ambiguos como consecuencia del avance de la igualdad entre los sexos y el incremento de la reflexividad social. Éste es el contexto en el que debemos examinar la idea de la guerra contra las mujeres, audazmente desarrollada, sobre todo, por Marilyn French. Ésta interpreta la guerra como un fenómeno de larga historia, que se remonta incluso a los primeros orígenes de la civilización. Hasta hace aproximadamente seis mil años, afirma, los seres humanos vivían en pequeños grupos cooperativos en los que la situación y el poder de las mujeres era equivalente o incluso superior a los de los hombres. Con la creación de los primeros estados, las mujeres pasaron a ser esclavas y estar sometidas a la dominación masculina, una situación que la llegada de la modernidad no hizo sino empeorar:

> En la vida personal y pública, en la cocina, el dormitorio y los pasillos del parlamento, los hombres llevan a cabo una guerra incesante contra las mujeres... Los hombres empiezan a reprimir a las mujeres desde que nacen; de una sociedad a otra no varían más que los medios. Ordenan que se aborte selectivamente a las recién nacidas, hacen que las niñas pequeñas sean abandonadas, mal alimentadas, sufran mutilación genital, violación o abusos... El clima de violencia contra las mujeres perjudica a todas. Ser mujer es caminar por el mundo con temor... Las mujeres tienen miedo en un mundo en el que casi la mitad de la población asume el pa-

pel de depredador, en el que ningún factor —ni edad, ni vestimenta, ni color— diferencia al hombre que va a herir a una mujer del inofensivo[5].

Tal como la describe French, la guerra contra las mujeres está verdaderamente extendida. Abarca todos los sistemas de discriminación patriarcal contra las mujeres, y es su forma de expresión. La violencia masculina, "la guerra física contra las mujeres", deriva de estructuras de desigualdad más amplias. Las palizas, la violación y el asesinato con tintes sexuales constituyen una manifestación material de un sistema de dominación más amplio. French sugiere, incluso, que gran parte de la violencia de hombre contra hombre es una forma sublimada de violencia que, en caso contrario, se habría dirigido contra las mujeres. "Cuando no hay mujeres al alcance, los hombres convierten a otros hombres en mujeres. Así, los presos violan habitualmente a otros presos, y muchos sacerdotes y clérigos traicionan la confianza de niños o adolescentes abusando sexualmente de ellos"[6].

A mi juicio, se puede estar realmente de acuerdo en que existe una guerra de los hombres, o ciertos hombres, contra las mujeres, pero no tal como la representa French. Una guerra es una situación excepcional, no permanente, y no tiene sentido, salvo como metáfora, hablar de que dura miles de años. Además, este análisis no tiene en cuenta los factores nuevos de la situación actual. El patriarcado existe desde hace milenios; pero las circunstancias en las que se ha visto disputado y, hasta cierto punto, derribado, son de origen mucho más reciente. Durante la mayor parte de la historia humana, ambos sexos aceptaron el patriarcado; en ocasiones se organizaron quizá protestas colectivas de las mujeres contra el dominio masculino, pero los archivos históricos no están llenos de ellas como ocurre con otras formas de rebelión, por ejemplo las revueltas campesinas.

Como en el caso de otros sistemas de poder, el patriarcado no se ha sostenido nunca principalmente mediante el uso de la violencia. El poder de los hombres sobre las mujeres se ha mantenido porque ha estado legitimado por la diferenciación de papeles entre los sexos, los valores asociados a ella y la separación sexual entre las esferas pública y privada. En relación con esa legitimidad, ha sido especialmente importante la división cismática de las mujeres, que establece un contraste entre la "virtud" y la mujer corrupta o caída. La mujer caída, en los sistemas patriarcales premodernos, se refería no sólo a una

[5] Marilyn French, *The War Against Women*, pág. 200.
[6] *Ibid.*, pág. 198.

categoría de personas —prostitutas, amantes, cortesanas— que se encontraban fuera de los límites de la vida familiar normal. Pasar a ser una mujer "caída" era una desgracia que podía suceder a cualquiera si no se atenía a los códigos de la virtud y la conducta adecuada.

En las culturas premodernas, las mujeres mantuvieron el patriarcado tanto como los hombres: ellas ejercían también sus propias sanciones contra las transgresoras. Pero, en lo que respecta al control de los medios de violencia, eran los hombres quienes lo tenían en sus manos. Como último recurso, la violencia fue un mecanismo de sanción del poder tan eficaz en el patriarcado como en otros sistemas. Kate Millett lo ha resumido muy bien: "No estamos acostumbrados a relacionar el patriarcado con la fuerza. Su sistema de socialización es tan perfecto, la aceptación general de sus valores es tan completa, tan largo y universal ha sido su predominio en la sociedad humana, que no parece necesitar la violencia para su implantación." No obstante, añade, siguió "contando con el uso de la fuerza... en casos de urgencia y como instrumento constante de intimidación"[7].

No obstante, es preciso añadir una salvedad a la opinión de Millett. La violencia que empleaban los hombres para vigilar el patriarcado no estaba dirigida principalmente contra las mujeres. En muchas sociedades, incluidas las de la Europa premoderna, las mujeres han sido enseres para los hombres y, sin duda, se las ha tratado con la misma violencia despreocupada que podría suscitar un simple objeto que se posee. Pero el respeto, e incluso el amor, pueden ser formas de dominación mucho más poderosas que el vivo empleo de la fuerza. Los hombres han tratado a las mujeres ("virtuosas"), seguramente en la mayoría de las ocasiones, con aprobación y estima moral. La violencia empleada para sostener el patriarcado era principalmente de los hombres contra otros hombres. Sobre todo, en el caso de la violencia organizada o semiorganizada.

Las imágenes hostiles de las mujeres y los malos tratos físicos —por ejemplo, los castigos infligidos a las brujas— eran importantes mecanismos de sanción contra la mala conducta femenina. Sin embargo, la violencia del hombre contra el hombre integraba la defensa del patriarcado con la de otras formas de orden. En muchas sociedades premodernas, el honor de un hombre dependía directamente del honor de su familia, que tenía la obligación de defender frente a las amenazas, cualquiera que fuera el origen de éstas. La reputación de una familia podía verse manchada de diversas formas, pero siempre incluía, desde luego, la virtud de sus miembros femeninos. Las luchas

[7] Kate Millett, *Sexual Politics*, Garden City, Doubleday, 1970, págs. 44-45. [Trad. esp.: *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 1995.]

entre grupos familiares solían tener su origen en la defensa del honor o el intento de comprometerlo; pero, incluso cuando había una participación directa de las mujeres, los objetivos de la respuesta hostil solían ser hombres[8].

Lo que ha ocurrido hoy es que el sistema de la violencia se ha desmoronado, o se está desmoronando, a escala mundial. Los procesos de pacificación interna en casi todos los países desarrollados desplazaron hace tiempo a las luchas entre clanes, pero los restos de los fundamentos morales del patriarcado se modificaron en los siglos XVIII y XIX. En pocas palabras, la legitimidad del patriarcado pasó a depender de reiterar la distinción entre la mujer virtuosa y la ramera: la segunda, sometida a las sanciones del estado, la primera, reforzada por las estructuras específicas, legales y morales, de la "familia normal". La sexualidad masculina volvió a hacerse tradicional y a ser algo que podía "darse por supuesto", mientras que la sexualidad femenina, en gran parte, se vio controlada y sometida a una mirada examinadora y se convirtió en el "continente oscuro", que pasó a ser problema con las primeras agitaciones de afirmación de los derechos de las mujeres independientes.

La incorporación a gran escala de las mujeres al mercado de trabajo, junto a la democratización universal y la transformación permanente de las formas familiares, han alterado radicalmente el compromiso de "tradición en la modernidad" que caracterizó a la modernización sencilla. El patriarcado no puede ya defenderse mediante la violencia dirigida por unos hombres contra otros. Los hombres (o, deberíamos decir, algunos hombres) acuden directamente a la violencia contra las mujeres como medio de apuntalar los sistemas de poder patriarcal en trance de desintegración, y es en ese sentido en el que hoy se puede hablar de guerra contra las mujeres. No se trata de una expresión de los sistemas patriarcales tradicionales sino, por el contrario, una reacción a su disolución parcial.

Gran parte de dicha violencia, pues, procede de un sistema en declive; surge del hecho de que el desafío femenino al patriarcado ha tenido un éxito parcial. Sus triunfos han provocado reacciones violentas; pero también han sacado a la luz muchas cosas que antes estaban ocultas, y han puesto en tela de juicio gran parte de lo que abarcaba la tradición[9].

Desde el punto de vista del realismo utópico, la superación de la violencia masculina contra las mujeres depende de los cambios es-

---

8 Sylvana Tomaselli y Roy Porter, *Rape*, Oxford, Blackwell, 1986.

9 Uno de los mejores estudios sobre estos problemas es el de Lynne Segal, *Slow Motion*, Londres, Virago, 1990, cap. 5.

tructurales que afectan actualmente al trabajo, la familia y el estado, así como las posibilidades que ofrecen dichos cambios, junto a la expansión de la democracia dialogante. La virilidad y la feminidad son hoy identidades y conjuntos de comportamiento en proceso de reconstrucción. La igualdad creciente entre los sexos resulta paradójica para el conjunto de la comunidad social si no va acompañada de cambios estructurales que promuevan la democratización y nuevas formas de solidaridad social, y si no se produce una mutua reordenación emocional de los sexos. Los movimientos masculinos que se han desarrollado hasta ahora son de distintos tipos, y algunos de ellos pretenden reafirmar formas patriarcales de masculinidad. No obstante, en la medida en que tales movimientos contemplan la destradicionalización de la virilidad en sus diversas formas y actúan a partir de ella, pueden constituir una influencia importante que impulse esa reordenación emocional. Aunque su influjo, hasta ahora, es mínimo en comparación con el del movimiento feminista, resulta lógico considerarlos el equivalente funcional de los movimientos pacifistas, dado que intentan dar fin a la guerra no declarada de los hombres contra las mujeres.

La transformación de lo masculino y lo femenino o, más bien, sus múltiples formas, heredadas del pasado, dependerán esencialmente de hasta qué punto se cree una sociedad postmilitar y qué consecuencias se deriven del carácter cambiante del trabajo, la familia y las relaciones sexuales. Indudablemente, el carácter masculino ha estado vinculado al papel central del trabajo —como empleo permanente y de dedicación completa— en las sociedades modernas. O, mejor dicho, se ha vinculado a las intersecciones entre trabajo, familia y sexualidad. Porque el compromiso con el trabajo de plena dedicación en el mercado de trabajo remunerado no era sólo un fenómeno económico, sino emocional. Los compromisos masculinos en la esfera pública promovieron, en las vidas de los hombres, una división de tipo distinto a la de la experiencia de las mujeres. Los hombres, o muchos hombres, en diferentes clases y categorías, se apartaron de la fuente emocional de sus vidas: los orígenes del fenómeno, hoy bien conocido, de la "inexpresividad emotiva masculina". En general, dejaron que las mujeres se ocuparan de esas áreas en su calidad de "especialistas en el amor".

El hecho de que los escalones superiores en la mayoría de las profesiones sigan ocupados por hombres, mientras que éstos cumplen todavía un papel mucho menor en el cuidado de los hijos que las mujeres, se suele juzgar motivo de desesperación. Sin embargo, ¿es extraño que las cosas no hayan cambiado en la medida que esperaba la mayoría de las pensadoras feministas? Ellas mismas han de-

mostrado que el patriarcado ha estado profundamente arraigado durante miles de años; sería sorprendente que pudiera resultar vencido en unas cuantas décadas.

Las mujeres han obtenido diversos derechos legales que no tenían antes, y están más representadas en casi todas las áreas profesionales, incluidos los niveles superiores. Las tasas de desempleo de los hombres han aumentado más que las de las mujeres, y la "feminización" de ciertas carreras masculinas está sometiendo a revisión los viejos modelos de trabajo asociados al productivismo. La equiparación en el ejercicio de la paternidad —con las disposiciones socioeconómicas que podrían permitirla— puede ser aún utópica, pero ahora tiene algo más que visos de realismo[10].

La violencia de los hombres contra las mujeres podría disminuir si estos factores continúan progresando y, al mismo tiempo, se proponen nuevas formas de identidad sexual. Como ha observado Lynne Segal,

> La subversión consciente del poder masculino... es, en parte, obra de quienes recorren la ruta lenta y tortuosa emprendida por las organizaciones de masas y los partidos políticos reformistas comprometidos con la igualdad entre los sexos. También es obra de quienes se dedican a los esfuerzos y giros más erráticos y radicales del volátil camino de la política sexual interpersonal, a medida que las feministas, las lesbianas y los hombres homosexuales y antisexistas modifican y viven sus nuevas versiones de lo que es ser un "hombre" o una "mujer". Finalmente es también, como siempre han predicado y, a menudo, practicado las feministas, una cuestión de subversión cultural, el trabajo creativo de remodelar las vidas y las experiencias de las mujeres y descentrar la posición androcéntrica de los hombres en todos los terrenos existentes. Aunque puede ser difícil de percibir, estas rutas se cruzan. Las luchas interpersonales para transformar a los hombres, los intentos masculinos de modificar sus concepciones sobre lo que es ser hombre, se encuentran siempre y frecuentemente chocan con otras relaciones de poder... No es tan difícil imaginar un mundo libre del miedo a que haya demasiado poco trabajo para los hombres y demasiado para las mujeres... También es fácil prever un mundo libre de temores sobre la violencia interpersonal, la violación y los abusos sexuales a los niños que, en sus formas más corrientes y peligrosas, son actos violentos cometidos por hombres...[11]

---

10 Jon Gershuny, "Change in the domestic division of labour in the UK", en Nick Abercrombie y Alan Warde, *Social Change in Contemporary Britain*, Cambridge, Polity, 1992

11 Segal, *Slow Motion*, págs. 308, 317.

Un crítico podría decir que son fáciles de prever pero difíciles de poner en práctica: ¿cómo puede relacionarse el combate frente a la violencia masculina contra las mujeres con otras formas de pacificación? Como ya se ha mencionado, existe una conexión clara en el declive del militarismo. La violencia masculina no es lo mismo que la guerra, desde luego, pero hay elementos comunes a ambas. En época de guerra es frecuente que se cometan violaciones en masa; en el sentido contrario, las actitudes aventureras que se dan en algunos de los que se incorporan a las fuerzas armadas parecen unidas empíricamente a una tendencia al comportamiento violento respecto a las mujeres[12].

Más importantes son, seguramente, las relaciones potenciales en el otro extremo. La creación de una democracia de las emociones, como he intentado demostrar anteriormente, tiene repercusiones en la solidaridad social y el carácter ciudadano. La violencia masculina contra las mujeres, o al menos gran parte de ella, puede entenderse como un rechazo generalizado al diálogo. ¿No puede verse en ello una teoría clausewitziana de las relaciones interpersonales? Cuando cesa el diálogo, empieza la violencia. Pero esa violencia es (en principio) tan arcaica en el terreno personal como el teorema de Clausewitz en el terreno público.

VIOLENCIA, DIFERENCIA ÉTNICA Y DIFERENCIA CULTURAL

Mientras escribía estas líneas, se instauraba un tenue diálogo entre las partes en conflicto en Israel y Bosnia; los conflictos armados en Somalia, Angola, Afganistán y otros lugares parecen destinados a continuar. El retroceso de la violencia contra las mujeres hacia tales enfrentamientos militares puede parecer tan heterodoxo como el nexo desarrollado con los procesos generales de pacificación. Pero la conexión existe. La guerra en Bosnia, por ejemplo, ha sido escenario de la violación sistemática de mujeres musulmanas como forma deliberada de humillarlas y, de acuerdo con las declaraciones de los implicados, de humillar asimismo a los hombres.

Enfrentamientos como los de la antigua Yugoslavia y otras regiones podrían ser quizá un residuo del pasado, una limpieza de las líneas de división y hostilidad. O pueden ser algo mucho más perturbador, la forma que van a asumir las cosas en el futuro. Los mismos cambios que ayudan a disminuir la posibilidad de guerras entre los

---

[12] Diana Scully, *Understanding Sexual Violence*, Londres, Unwin Hyman, 1990.

estados pueden incrementar las oportunidades de enfrentamientos militares regionales, sobre todo cuando diversos tipos de fundamentalismos pueden contribuir a agudizar las diferencias étnicas o culturales existentes.

¿En qué condiciones pueden vivir juntos los miembros de diferentes grupos étnicos o comunidades culturales, y en qué circunstancias es probable que las relaciones entre ellos se transformen en violencia? La pregunta es amplia, una vez más, y no voy a tratar más que algunos aspectos. No existe prácticamente ninguna sociedad en el mundo donde la igualdad entre los diversos grupos étnicos sea completa. La división étnica, y algunos otros tipos de diferencias, como las religiosas, suelen ser también diferencias de categoría. Las desigualdades asociadas a la etnicidad constituyen frecuentemente fuentes de tensión o mutua hostilidad y, por tanto, contribuyen a fomentar conflictos que pueden provocar el desmoronamiento del orden civil.

Sin embargo, dichas desigualdades son demasiado corrientes como para que expliquen los grandes brotes de violencia. Sin intentar analizar hasta qué punto son, o no, comunes tales conflictos, ni cuáles son sus orígenes esenciales, desearía examinar tres clases de circunstancias que podrían influir en su inhibición o contención. La primera es la posible influencia de la democracia dialogante; la segunda, la oposición al fundamentalismo; la tercera, el dominio de lo que denominaré las espirales degeneradas de la comunicación emocional. Todas ellas se relacionan con, o se basan en ideas abordadas en otras partes de este libro.

Desde un punto de vista analítico, no hay más que un número limitado de maneras de coexistencia entre culturas o etnicidades diferentes. Una es la segmentación, mediante la separación geográfica o el aislamiento geográfico. Sin embargo, son escasos los grupos o naciones capaces de mantener una clara separación de los demás hoy en día. Las pequeñas comunidades que intentan apartarse del mundo exterior o limitar sus contactos con él acaban, casi siempre, por ser reabsorbidos en menor o mayor medida, como ocurrió, por ejemplo, con la gran mayoría de las comunas de los años 60. Los estados que persiguen el aislamiento, como hicieron en cierto sentido el bloque soviético, China o Irán, no han podido mantenerlo a largo plazo.

Así, pues, como "solución" a los problemas de convivir con los choques de valores, la segmentación tiene mucha menos importancia de la que tenía, con el nacimiento de un orden cosmopolita universal. Aunque la retirada completa del universo social se ha hecho difícil, desde luego pueden mantenerse varias formas de separación de grupos y diferenciación nacional. Los grupos pueden mantenerse aislados y la segregación física no ha perdido todo su significado. En las

ciudades, por ejemplo, es frecuente que distintos grupos étnicos ocupen barrios diferentes y no mantengan sino contactos muy limitados entre sí. La separación geofísica es un medio de organizar la estratificación de los grupos étnicos y las clases inferiores. Quienes están en las áreas más pobres pueden carecer de la capacidad de viajar, mientras que los miembros de grupos más acomodados no visitan, nunca o casi nunca, los vecindarios más desfavorecidos.

No obstante, dada la tendencia a la diáspora que poseen muchas diferenciaciones étnicas y culturales y la penetrante influencia de los medios de comunicación, las culturas segmentadas funcionan sólo con cierto grado de armonía en un clima cosmopolita. Cuando la segmentación se deshace y la salida se hace difícil, sólo quedan dos opciones: la comunicación o la coacción y la violencia.

Entre la comunicación y la violencia, por tanto, existe una tensión de tipo más agudo que la que había en fases anteriores del desarrollo social moderno, y ello ocurre no sólo en las sociedades industrializadas sino en todo el mundo. En dicha situación, la democracia dialogante, con o sin otras instituciones democráticas más ortodoxas, se convierte en un instrumento fundamental para contener o disolver la violencia. No es utópico ver una conexión directa entre la violencia masculina contra las mujeres en la vida diaria y la violencia entre grupos subnacionales.

La diferencia —la diferencia entre los sexos, las diferencias de conducta o personalidad, las diferencias étnicas o culturales— puede convertirse en instrumento de hostilidad; pero puede ser también una forma de crear comprensión y simpatía mutua. Es la "fusión de horizontes" de Gadamer, que puede expresarse como "círculo virtuoso". Comprender el punto de vista del otro permite comprenderse mejor a uno mismo, lo que, a su vez, mejora la comunicación con el otro. En el caso de la violencia masculina contra las mujeres, está bien claro que el diálogo puede disipar el "teorema de Clausewitz". Es decir, los individuos violentos se hacen menos violentos —también en otras áreas de sus vidas— si logran desarrollar un círculo virtuoso de comunicación con otra u otras personas importantes para ellos.

El diálogo tiene gran poder como sustitutivo de la violencia, pese a que la relación entre ambos, en la práctica, es verdaderamente compleja. En numerosas circunstancias, la palabra puede provocar hostilidad y la posibilidad de violencia, en vez de servir para acabar con ellas. En diversas situaciones, la negativa a comprometerse con el otro va unida a sistemas de poder coactivo, como ocurre con el fenómeno contrario, la ausencia de voz. El avance de la democracia dialogante depende casi siempre de procesos correlativos de transformación socioeconómica. Con todo, la democracia dialogante es proba-

blemente esencial para el cosmopolitismo civil en un mundo de diversidad cultural rutinaria. La diferencia puede ser un medio para la fusión de horizontes; sin embargo, algo que es potencialmente un círculo virtuoso puede, en ciertas circunstancias, volverse degenerado. Mi definición de una espiral degenerada de comunicación es que, en ella, la antipatía produce antipatía, el odio produce odio.

Y esta observación nos lleva de nuevo al principio. Porque ¿de qué otra manera pueden explicarse los sucesos de Bosnia y los acontecimientos paralelos en otros lugares? Los fundamentalismos, como he explicado anteriormente, están bordeados de violencia potencial. En los lugares donde el fundamentalismo se hace con el poder, ya sea fundamentalismo religioso, étnico, nacionalista o de sexo, la amenaza de las espirales degeneradas de comunicación se hace presente. Lo que, en principio, es sencillamente aislacionismo o, quizá, una insistencia en la pureza de una tradición local, puede convertirse, si las circunstancias contribuyen a ello, en un círculo vicioso de animosidad y virulencia. Bosnia se encuentra en una línea histórica que divide la Europa cristiana de la civilización islámica. Pero la referencia a viejas hostilidades no puede ofrecer, por sí sola, una explicación suficiente del conflicto yugoslavo. Dichas hostilidades, reflejadas en el presente, proporcionan el contexto; una vez que el conflicto ha comenzado, y el odio empieza a producir odio, quienes antes eran buenos vecinos pueden terminar siendo los más amargos enemigos.

CAPÍTULO X

Cuestiones de medios y valores

Como conclusión, voy a reagrupar algunos de los temas del presente estudio. Los programas actuales de política radical, he argumentado, deben basarse en una combinación de política de la vida y política generativa. Las cuestiones de política vital adquieren importancia como consecuencia de la influencia conjunta de la universalización y la destradicionalización, procesos que poseen una fuerte connotación occidental, pero que afectan a sociedades de todo el mundo. Los programas políticos deben ser generativos, en la medida en que la reflexividad social se convierte en el vínculo entre los otros dos tipos de influencias. La política de la vida se centra en el problema de cómo vamos a vivir tras el fin de la naturaleza y el fin de la tradición. Esta pregunta es "política" en el amplio sentido de que significa decidir entre diferentes pretensiones de vida, pero también en el sentido, más estricto, de que penetra profundamente en áreas ortodoxas de actividad política.

Desde una perspectiva de conjunto, un marco de política radical se desarrolla con un perfil de realismo utópico y en relación con las cuatro dimensiones globales de la modernidad. Combatir la pobreza, absoluta o relativa; reparar la degradación del medio ambiente; oponerse al poder arbitrario; reducir el papel de la fuerza y la violencia en la vida social: éstos son los contextos que rigen el realismo utópico.

Tanto visto en la situación de las sociedades industrializadas como no, intentar vencer la pobreza significa, de acuerdo con lo que he sugerido, adoptar un modelo generativo de igualdad. La idea de la igualdad generativa está estrechamente relacionada con el diagnóstico que he ofrecido sobre la crisis ecológica. No pretendo afirmar que los programas elaborados para reducir las desigualdades sean

siempre compatibles con los objetivos ecologistas. Desde luego, no siempre lo son; y lo mismo ocurre con las relaciones entre las demás dimensiones. Pero la crisis ecológica, tal como yo la interpreto aquí, es esencialmente una crisis de contenido moral en un mundo que se ha hecho cosmopolita. "Salvar el medio ambiente" parece un objetivo bastante fácil de formular, pero, de hecho, no es más que una forma de disimular el problema de cómo hacer frente a la doble desaparición de la tradición y la naturaleza. "El medio ambiente" ya no es la naturaleza; y las tradiciones deben decidirse, en vez de darse por descontadas.

La noción de un orden post-escasez, como ideal de orientación, y la crítica del productivismo surgen debido a tales preocupaciones. Un sistema post-escasez no significa que el desarrollo económico se detenga. Se trata de un sistema, dicho sencillamente, en el que ya no rige el productivismo. Mi definición del productivismo es un espíritu en el que el trabajo es autónomo y los mecanismos de desarrollo económico sustituyen al crecimiento personal, el objetivo de vivir una vida feliz en armonía con los demás. Ése es el contexto en el que una evaluación crítica de las instituciones de bienestar en las sociedades occidentales puede aprender de las solidaridades y la ética de vida del sector informal. No es un enfoque que niegue, en absoluto, los problemas de los desvalidos o la desmoralización que puede provocar la pobreza. No obstante, para superar el productivismo, los ricos tienen mucho que aprender de los pobres, y esta situación es un factor que incrementa la posibilidad de un pacto vital que fomente la igualdad generativa.

El productivismo está cercano al capitalismo, y es importante preguntar hasta qué punto el marco de política radical aquí representado continúa la larga animosidad de la izquierda hacia la empresa capitalista. ¿Qué debe salvarse de las críticas socialistas al capitalismo, y qué desecharse?

En mi opinión, varios de los ideales básicos asociados con el socialismo siguen siendo tan convincentes como siempre, pero un enfrentamiento crítico con el productivismo debe adoptar un enfoque bastante distinto del pensamiento socialista. Su principal objetivo es la superación de las tendencias compulsivas, tanto en relación con la autonomía del trabajo como en otras áreas de la vida social; y su meta positiva es la expansión de la felicidad humana. Al integrarse con el concepto de igualdad generativa, la crítica del productivismo se apoya en el conservadurismo filosófico para sugerir una recuperación de las preocupaciones morales suprimidas. Más en concreto, presupone la elaboración de una serie de pactos sociales, entre ricos y pobres pero también, especialmente, entre ambos sexos.

La pregunta más importante que es preciso plantear y responder aquí no es "¿cuánta regulación y cuánto mercado?". Es "¿cómo puede separarse la productividad del productivismo?" El capitalismo no es monolítico y las condiciones de productividad, sobre todo cuando se utiliza el término en sentido amplio, hacen caso omiso de las divisiones anteriores entre la "producción socializada" y las fuerzas del mercado. Un orden post-escasez consideraría los mercados como indicadores, pero no aceptaría el teorema de que todo tiene un precio. Su fuerza impulsora no es la restricción de las fuerzas de mercado por parte de organismos centralizados, sino el estímulo generativo de una modificación del modo de vida.

En todo esto, puede parecer que el utopismo tiene más peso que el realismo, pero no creo que sea así. Un orden post-escasez parece lejano, incluso una fantasía, en el contexto de una economía mundial capitalista en continua expansión. Sin embargo, en ciertos aspectos, sobre todo en las sociedades industrializadas, ya vivimos en ese orden y existen influencias poderosas que nos empujan aún más en esa dirección. No es probable que haya una revuelta general contra el consumismo, ni que se detengan los procesos de crecimiento económico. Pero abundan los ejemplos de fenómenos post-escasez. El dos o tres por cien de la población en los países occidentales puede producir muchos más alimentos de los que es capaz de consumir. Hoy en día, el trabajo de distribución ha adquirido la misma importancia que el de producción. Los aspectos destructivos del crecimiento económico ilimitado son tan omnipresentes y visibles que ningún estado ni corporación industrial puede ignorarlos. Las mujeres presionan a los hombres, en todas partes, para que haya una división del trabajo distinta, entre el empleo remunerado y las tareas del hogar; la lista es muy larga.

Podría parecer que un industrialismo cada vez mayor aplasta todo en su avance, especialmente a medida que los países del Tercer Mundo logran emprender su desarrollo económico. Por otro lado, en todo el mundo existe la conciencia de la futilidad de unos métodos de desarrollo que se perjudican a sí mismos y destruyen sus propios medios de reproducción. Pasos para alejarse del productivismo como los mencionados anteriormente son manifestaciones de la crisis medioambiental y, al mismo tiempo, una respuesta directa a ella. Del mismo modo, los procesos de democratización se ven estimulados, aunque sea de forma complicada y paradójica, por el florecimiento de la reflexividad social; y, como he intentado demostrar, se relacionan estrechamente con la lucha contra la violencia.

Hasta ahora no me he ocupado del problema de los medios. ¿Cómo puede conectarse la teoría con la práctica? Cuando el radica-

lismo solía significar socialismo, había una relación clara entre ambas. El pensamiento socialista, sobre todo en la versión de Marx, diagnosticó las irracionalidades de la historia, pero mostró que ésta poseía sus propios medios para vencerlas. Si la idea de Marx sobre la sociedad futura, sin clases, no fue nunca especialmente coherente, su descripción del papel del proletariado revolucionario era irresistible; el "enigma de la historia" se resolvía mediante las acciones de la clase oprimida. El socialismo, sobre todo en su forma marxista, invocaba un providencialismo muy arraigado en la cultura europea. La historia nos plantea problemas, expresados en contradicciones sociales; pero esas mismas contradicciones ofrecen la promesa de una síntesis más elevada que nos lleva hacia adelante.

Hoy debemos romper con el providencialismo, se presente como se presente. No nos sirve la idea de que el capitalismo está cargado de socialismo. No nos sirve la idea de que existe un agente histórico —el proletariado o cualquier otro— que, de forma más o menos automática, va a acudir en nuestro rescate. No nos sirve la idea de que la "historia" tiene necesariamente una dirección. Debemos aceptar el riesgo por el riesgo, incluyendo los riesgos de grandes consecuencias con mayor potencial cataclísmico; debemos aceptar que no puede volverse del riesgo fabricado al riesgo externo.

Marx tenía razón al criticar el pensamiento utópico aislado de toda descripción sustancial de las posibilidades históricas inmanentes. Pero sólo pudo rechazar el utopismo *in toto* sobre la base de una concepción teleológica y providencial del desarrollo social humano. A su juicio, no relacionar la teoría directamente con la práctica era utópico. Algunos autores han sugerido que el declive del socialismo significa el fin de la utopía, pero yo creo que ocurre lo contrario. La recuperación del carácter contingente de la historia y la importancia fundamental del riesgo deja espacio al pensamiento utópico paradójico.

El realismo utópico que defiendo constituye el perfil característico de una teoría crítica sin garantías. "Realismo", porque dicha teoría crítica, dicha política radical, debe captar procesos sociales auténticos para sugerir ideas y estrategias con cierta base; "utopismo", porque en un universo social cada vez más invadido por la reflexividad, en el que los futuros posibles no sólo se comparan constantemente con el presente sino que ayudan activamente a configurarlo, los modelos de lo que puede ocurrir pueden ejercer una influencia directa en lo que llega a ocurrir. Un panorama del realismo utópico reconoce que la "historia" no puede "captarse reflexivamente", sin más; pero ese reconocimiento refuerza la lógica del pensamiento utópico, puesto que ya no nos aferramos a la teoría de que una mayor compren-

sión de la historia significa más transparencia en las acciones y, por consiguiente, mayor dominio de éstas.

Pero ¿sigue guardando el radicalismo alguna relación con las divisiones ortodoxas entre izquierda y derecha? Y ¿qué valores deben regir una teoría crítica de la modernidad tardía? ¿Cómo pueden justificarse esos valores en un mundo cosmopolita que parece, casi por definición, permanecer ajeno a todo valor universal?

Preguntas difíciles; o, al menos, lo parecen. Pero tal vez no sean tan desconcertantes o enigmáticas como muchos pueden creer. El abandono del providencialismo tiene sus ventajas. Si la historia no tiene una dirección necesaria, no es preciso buscar a agentes privilegiados que sean capaces de "llevar a cabo" sus posibilidades internas. Tener una concepción radical no significa obligatoriamente tener una concepción "progresista" ni estar en la "vanguardia" del cambio. Los movimientos sociales cumplen una función esencial en la política radical, no sólo por lo que intentan lograr, sino porque dan publicidad a lo que, en caso contrario, habría podido pasar inadvertido. No obstante, sería erróneo dar a los movimientos sociales, incluso a los grupos de apoyo, demasiada importancia como encargados de ejecutar los programas radicales. La verdad es que ningún grupo tiene el monopolio del pensamiento o la acción radical en un universo social post-tradicional. La tesis de que son, sobre todo, los desfavorecidos quienes hacen la historia —la versión socialista de la dialéctica entre amo y esclavo— es seductora, pero falsa.

Muchas de las ideas estudiadas en este libro, por ejemplo, conciernen a las actividades de partidos que trabajan en el terreno normal de la política nacional. Existen terrenos que es preciso ocupar, desde la democratización de la democracia y el cultivo de las solidaridades sociales hasta el control de la violencia. Es probable que los ocupen diferentes partidos, pero hay muchas oportunidades para que los partidos de la izquierda renueven sus doctrinas, sobre todo cuando se encuentren ante partidos neoliberales, en lugar de otros de tendencia más centrista y liberal.

Podría preguntarse cómo es posible trascender las divisiones entre izquierda y derecha, ni siquiera en parte, en un momento en el que personas que se llaman explícitamente neofascistas están de nuevo en las calles. ¿No estamos regresando a una especie de época anterior, en la que las emociones atávicas han vuelto a surgir y es preciso que un progresismo renovado luche, de nuevo, contra el racismo y los sentimientos reaccionarios?

No lo creo. Dichas luchas son muy reales y, probablemente, tendrán una importancia decisiva para el futuro. Pero no deben interpretarse como una regresión. Por el contrario, pueden interpretarse con

arreglo a las ideas que he desarrollado en capítulos anteriores. El neofascismo no es la versión original del fascismo, por mucho que sus seguidores miren con nostalgia al pasado. Es una especie de fundamentalismo, impregnado de un potencial de violencia.

Sin duda, la diferenciación entre derecha e izquierda —que, en cualquier caso, ha sido una distinción controvertida desde el principio— seguirá existiendo en el terreno práctico de la política de partidos. Su significado fundamental, al menos en numerosas sociedades, difiere del que solía tener, puesto que la derecha neoliberal ha pasado a defender el predominio de los mercados y la izquierda favorece un aumento del gasto público y la asistencia pública; en la zona entre la derecha y la izquierda se encuentran varios partidos, a veces vinculados a movimientos sociales.

¿La distinción entre izquierda y derecha conserva un significado esencial cuando se aísla del ambiente mundano de la política ortodoxa? Sí, pero sólo en un plano muy general. En conjunto, la derecha está más dispuesta a tolerar la existencia de desigualdades que la izquierda, y tiende más a apoyar a los poderosos que a los impotentes. Este contraste es real y sigue siendo importante. Pero sería difícil ir mucho más allá, o convertirlo en un principio decisivo. Prácticamente ningún conservador defiende actualmente la desigualdad y la jerarquía a la manera del viejo conservadurismo. Los neoliberales aceptan la importancia de la desigualdad y, hasta cierto punto, consideran que es un principio impulsor de la eficacia económica. Pero esta postura se basa, fundamentalmente, en una teoría sobre la necesaria flexibilidad de los mercados laborales, no en una justificación de la desigualdad *per se*. Desde luego, no es una justificación de principio para la pobreza, aunque quizá, en ocasiones, se use ideológicamente como tal. Además, los neoliberales han atacado activamente las formas tradicionales de privilegio más que los socialistas de última hora; y entre esas formas de privilegio es frecuente que se incluyeran modos de poder inamovibles. Los conservadores que critican a los neoliberales lo hacen, en muchas ocasiones, porque creen que los modelos de mercado libre producen una sociedad excesivamente dividida; no desean más desigualdad, sino menos.

¿Puede afirmarse que estén apareciendo ciertos principios éticos, más o menos universales, que tienden a unir todas las perspectivas al margen de los distintos fundamentalismos? Creo que sí, pese a que dicha conclusión contradice las opiniones habituales hoy en día. Podría parecer que un mundo dominado por las influencias de la universalización y la reflexividad social está fragmentado y contextualizado sin remedio. Ésa es la opinión del postmodernismo; y es fácil comprender que algunos de sus seguidores se hayan visto tan atraí-

dos por Nietzsche. Porque ¿acaso no existen muchas verdades sobre cómo es el mundo, y sobre cómo debe ser la vida? Y si existen tantas verdades —tantas como terrenos de acción humana— ¿no depende todo, en definitiva, del poder? ¿Quizá deberíamos acogernos a Nietzsche y seguir, cada uno, nuestro camino, dejando que el resto del mundo se pudra?

También podría añadirse que el principio rector de nuestra época es la duda metódica, que tiene sus raíces intelectuales en la filosofía cartesiana. El principio de que todo es revisable, que no podemos estar seguros, ni siquiera, de nuestras ideas más preciadas, ha resultado ser el rasgo más importante de la propia ciencia; y, al fin y al cabo, se suponía que la ciencia debía ofrecernos seguridades. ¿No es lo mismo, al final, el escepticismo universal que el nihilismo? Su afirmación parece decir que nada es sagrado, y ésa es la idea a la que se opone el fundamentalismo en gran parte de la vida social moderna. Tal vez los fundamentalistas tengan razón en algo, después de todo.

Pero ésa es precisamente la cuestión. Hoy se elogia, a veces, la concepción nietzschiana porque permite el reconocimiento del "otro" —el necesario cosmopolitismo— que hace posible un mundo multinacional. No es así. Lo que provoca, de hecho, es un mundo de múltiples fundamentalismos; un mundo en peligro de desintegración debido al choque entre concepciones opuestas del mundo. La duda metódica no es lo mismo que el escepticismo empírico. Por el contrario, representa la vía del diálogo, la justificación mediante el discurso y la posibilidad de vivir unos con otros. Tampoco es lo mismo que el nihilismo, porque exige la explicación de argumentos (y acciones) con razones a las que los demás pueden responder.

Los valores universales que están surgiendo hoy en día —y que son los mecanismos que impulsan las formas de política radical que he estudiado en las páginas precedentes— expresan este cosmopolitismo global y derivan de él. Nos encontramos en un mundo en el que hay *muchos otros*; pero también en el que no *hay* otros. Los riesgos de grandes consecuencias, los "males" posibles de la modernidad, entre los que es preciso incluir el choque violento de los fundamentalismos, revelan el aspecto negativo de esos valores; pero pueden asimilarse, como he defendido anteriormente, desde un punto de vista positivo.

La impredecibilidad, la incertidumbre fabricada, la fragmentación, no son más que una cara de la moneda de un orden universalizador. En la otra cara están los valores compartidos procedentes de una situación de interdependencia mundial, organizada a través de la aceptación cosmopolita de la diferencia. En un mundo en el que no hay otros, todos compartimos —por principio— intereses comunes,

del mismo modo que afrontamos riesgos comunes. Empíricamente, son posibles muchas situaciones de desastre: el ascenso de nuevos totalitarismos, la desintegración de los ecosistemas del mundo, una sociedad fortaleza de ricos, en lucha permanente con la mayoría pobre. Pero en la realidad existen tendencias opuestas a estas situaciones, del mismo modo que hay fuerzas que se oponen al nihilismo moral. La ética de una sociedad universalizadora y post-tradicional implica el reconocimiento de la santidad de la vida humana y el derecho universal a la felicidad y la realización, junto a la obligación de promover la solidaridad cosmopolita y una actitud de respeto hacia los organismos y entidades que no son humanos, en el presente y en el futuro. Lejos de ver la desaparición de los valores universales, ésta es quizá la primera ocasión, en la historia de la humanidad, en la que dichos valores tienen una verdadera posibilidad de salir adelante.